

السنة الخامسة عشر | العدد السابع والخمسون

المحرم - صفر - ربيع الأول ١٤١١ هـ | يوليو - أكتوبر ١٩٩٠ م

في هذا العدد

المسلم المعاصر

مجلة فصلية فكرية ثقافية محكّمة، تعالج قضايا
الاجتهاد المعاصر في ضوء الأصالة الإسلامية

تصدر عن:
مؤسسة المسلم المعاصر
والمعهد العالمي للفكر الإسلامي

السنة الخامسة عشرة
العدد السابع والخمسون

المحرم ١٤١١ هـ
صفر
ربيع الأول

يوليو ١٩٩٠
اكتوبر

صاحب الامتياز:
ورئيس التحرير المسئول:
الدكتور/ جمال الدين عطية

مراسلات التوزيع والاشتراكات والتحرير:
دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع
ص. ب: ٢٨٥٧ ـ الصفاه ـ الكويت 13029
تليفون: ٢٤١٤٢٢٠ ـ برقيا: دار بحوث

بسم الله الرحمن الرحيم

(*) رتبت الأسماء ألفبائيا .

قواعد النشر فى المجلة

١ – تهتم المجلة بمعالجة شئون الحياة المعاصرة فى ضوء الشريعة الإسلامية ، فقضيتها الأساسية هى « المعاصرة » ، وهى ذات مداخل ثلاثة : الاجتهاد ، والتنظير ، وإسلامية المعرفة .

كما تهتم المجلة بمجالين أساسيين لقضية المعاصرة هما مجال الحركة الإسلامية ومجال الأبحاث الميدانية .

وترحب المجلة بالأبحاث ذات الصلة بهذه القضية ومداخلها ومجالاتها المختلفة ، كما ترحب فى باب « حوار » بمناقشة الأبحاث التى تنشر فى المجلة أو فى غيرها من المجلات والندوات والمؤتمرات ، كما ترحب فى باب « نقد الكتب » بالنقد الموضوعى للكتب ذات العلاقة باهتمامات المجلة .

٢ – تنشر المجلة البحوث العلمية والمقالات الفكرية التى تتحقق فيها شروط الأصالة والاحاطة والاستقصاء والعمق والموضوعية والمنهجية والرجوع إلى المصادر الأصلية وأسلوب البحث العلمى بالطريقة المتعارف عليها .

٣ – يشترط فى البحث ألا يكون قد نشر فى أى مكان آخر .

٤ – تعرض البحوث المقدمة على هيئة محكمين وتبقى أسماء الباحثين والمحكمين مكتومة ، وقد يطلب من الباحث إعادة النظر فى بحثه فى ضوء ملاحظات المحكمين .

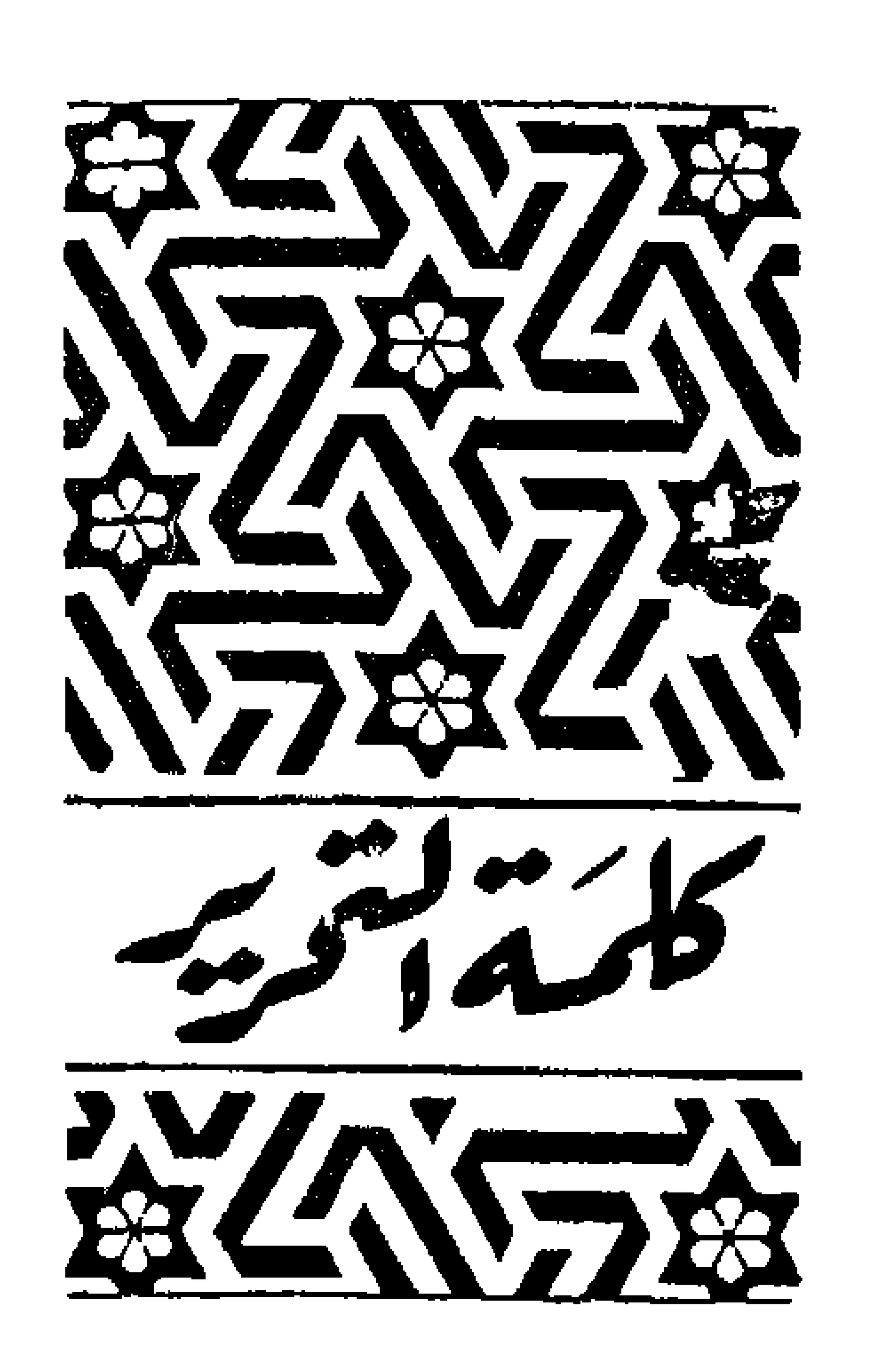
٥ – ماتنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر لكاتب ، ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة .

٦ – الأبحاث التى ترسل إلى المجلة لاتعاد ولا تسترد سواءً نشرت أم لم تنشر ، ولا تلتزم المجلة بإبداء أسباب عدم النشر .

٧ – ترتب الأبحاث عند النشر وفق اعتبارات فنية لاعلاقة لها بمكانة البحث أو الباحث .

٨ – يعطى صاحب البحث المنشور مكافأة مالية مع ٢٠ فصلة (مستخرج) من بحثه المنشور ، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلا أو ضمن مجموعة من البحوث ، بلغته الأصلية أو مترجما إلى أى لغة أخرى ، دون حاجة إلى استئذان صاحب البحث .

المحتويـــــات



الحركة الإسلامية فى مجال الفكر والعلم

إن المجال الأول فى رأيى هو مجال الفكر ، فهو الأساس للبناء الدعوى والبناء التربوى .

الذى يبدو لى أن أزمتنا الأولى أزمة فكرية ، هناك خلل واضح فى فهم كثيرين للإسلام ، وقصور واضح فى الوعى بتعاليمه ، ومراتبها ، وأيها الأهم وأيها المهم ، وأيها غير المهم .

هناك عجز فى المعرفة بالحاضر المعيش ، والمواقع المعاصر .

هناك جهل بالآخرين ، نقع فيه بين التهويل والتهوين .. مع أن الآخرين يعرفون عنا كل شىء ، وقد كشفونا حتى النخاع !

بل هناك جهل بأنفسنا ، فنحن إلى اليوم لا نعرف حقيقة مواطن القوة فينا ولا نقاط الضعف لدينا ، وكثيرا ما نضخم الشىء الهين ، وما نهون الشىء العظيم ، سواء فى إمكاناتنا ، أم فى عيوبنا .

وهذا الجهل لا يقتصر على الجماهير المسلمة ، بل يشمل الطليعة المرجوة لنصرة الإسلام ، والتى تمثل الركائز التى يقوم عليها العمل الإسلامى المنشود .

حاجتنا إلى فقه جديد :

الحق أننا فى حاجة إلى فقه جديد ، نستحق به أن نكون ممن وصفهم الله بأنهم ﴿ **قوم يفقهون** ﴾ .

فليس مرادنا بالفقه : العلم المعروف الذى اصطلح على تسميته (فقها) والذى يعنى : معرفة الأحكام الشرعية الجزئية من أدلتها التفصيلية ، من مثل أحكام الطهارة

والنجاسة والعبادات والمعاملات وأحكام الزواج والطلاق والرضاع وغيرها ...

فهذا العلم ـ على أهميته ـ ليس هو مرادنا بالفقه ، وليس هو المراد بكلمة (الفقه) حيث وردت فى القرآن والحديث ، وإنما هى مما بدّل من الأسامى والمفاهيم ، كما بين ذلك الإمام الغزالى فى كتاب (العلم) من موسوعته المعروفة (إحياء علوم الدين) .

إن القرآن ذكر مادة (ف ق هـ) فى سوره المكية وقبل أن تتنزل الأوامر والنواهى التشريعية التفصيلية ، قبل أن تفرض الفرائض ، وتحد الحدود ، وتفصل الأحكام .

اقرأ قوله تعالى فى سورة الأنعام ، وهى مكية : ﴿ **قل : هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم أو من تحت أرجلكم أو يلبسكم شيعا ويذيق بعضكم بأس بعض ، انظر كيف نصرف الآيات لعلهم يفقهون** ﴾ (الآية : ٦٥) .

واقرأ فى السورة نفسها : ﴿ **وهو الذى أنشأكم من نفس واحدة ، فمستقر ومستودع قد فصلنا الآيات لقوم يفقهون** ﴾ (الأنعام : ٩٨) .

والفقه فى الآيتين معناه : المعرفة البصيرة بسنن الله فى الأنفس والآفاق وسنن الله فى خلقه ، وعقوباته لمن انحرف عن صراطه .

واقرأ فى سورة الأعراف ـ وهى مكية ـ قوله تعالى فى ذم قوم جعلهم حطب جهنم فكان من وصفه لهم بأنهم ﴿ **لهم قلوب لا يفقهون بها** ﴾ ثم قال عنهم : ﴿ **أولئك كالأنعام بل هم أضل** ﴾ (سورة الأعراف : ١٧٩) .

واقرأ فى أكثرمن سورة موقف المشركين من القرآن ، وقد عبر الله عنه بقوله : ﴿ **وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفى آذانهم وقرا** ﴾ (الأنعام : ٢٥ والإسراء : ٤٦ والكهف : ٥٧) .

أما فى القرآن المدنى فقد تكررت المادة فى عدد من السور كلها تنفى (الفقه) عن المشركين والمنافقين .

ففى سورة الأنفال يخاطب الله رسوله والمؤمنين بقوله : ﴿ **إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين ، وإن يكن منكم مائة يغلبوا ألفا من الذين كفروا بأنهم قوم لا يفقهون** ﴾ (الأنفال : ٦٥) .

فنفى الفقه عن المشركين المحاربين هنا ، يراد به الفقه فى سنن الله فى النصر والهزيمة ، ومداولة الأيام بين الناس .

وفى سورة التوبة ذم الله المنافقين بقوله : ﴿ **رضوا بأن يكونوا مع الخوالف وطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون** ﴾ (التوبة : ٨٧) .

فالفقه المنفى هنا هو الفقه فى ضرورة الجهاد والبذل لحماية الدين والنفس والعرض ، وكيان الجماعة ، وإنه مقدم على أيه مصلحة فردية عاجلة أخرى .

وفى نفس السورة وصف لهذا الضعف بقوله تعالى : ﴿ **وإذا أنزلت سورة نظر**

بعضهم إلى بعض : هل يراكم من أحد ؟ ثم انصرفوا ، صرف الله قلوبهم بأنهم قوم لا يفقهون ﴾ (التوبة ١٢٧) .

فقد غاب عن هؤلاء المطموسين أن الله يراهم قبل رؤية الناس ، ولكنهم فقدوا الفقه والفهم حقا .

وفى سورة الحشر يتحدث عن المنافقين مخاطبا المؤمنين : ﴿ **لأنتم أشد رهبة فى صدورهم من الله ، ذلك بأنهم قوم لا يفقهون** ﴾ (الحشر : ١٣) .

وفى سورة المنافقين قال تعالى : ﴿ **ذلك بأنهم آمنوا ثم كفروا فطبع على قلــوبهم ، فهــم لا يفقهـــون** ﴾ (الآية : ٣) .

وفى السورة نفسها : ﴿ **هم الذين يقولون : لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا ، ولله خزائن السموات والأرض ، ولكن المنافقين لا يفقهون** ﴾ (الآية : ٧) .

وبهذا كان لأهل النفاق حصّة الأسد من هذا الوصف القرآنى بأنهم ﴿ **لا يفقهون** ﴾ .

ذلك لأن المنافقين يتوهمون أنهم أذكياء وأنهم استطاعوا أن يلعبوا على الحبلين ، ويعيشوا بوجهين ، وأنهم خادعوا الله والذين آمنوا ، فإذا لقوا الذين آمنوا قالوا : آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا : إنا معكم ..

ولكن الله تعالى هتك سترهم ، وفضح ذبذبتهم ، وكشف خداعهم فى آيات كثيرة : ﴿ **يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون** ﴾ (البقرة : ٩) .

المهم أنهم فُضحوا عند الله وعند الناس ، وخسروا الدنيا والآخرة ، وحق عليهم أنهم فى الدرك الأسفل من النار ، فأى غباء أكبر من هذا الغباء ؟

ولا ريب أن كان من هذا وصفه ليس عنده شىء من الفقه .

الخلاصة :

أن الفقه فى لغة القرآن ليس هو الفقه الاصطلاحى ، بل هو فقه فى آيات الله وفى سننه فى الكون والحياة والمجتمع .

حتى التفقه فى الدين الذى ورد فى سورة التوبة ﴿ **فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ، ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون** ﴾ (الآية : ١٢٢) .

لا يقصد به الفقه التقليدى ، فإن هذا الفقه لا يثمر إنذارا يترتب عليه حذر أو خشية ، بل هو أبعد شىء عن أداء هذه الوظيفة ، التى هى وظيفة الدعوة .

ومثله قوله ﷺ : « **من يرد الله به خيرا يفقه فى الدين** »[1] . والمعنى أن ينير الله بصيرته فيتعمق فى فهم حقائق الدين وأسراره ومقاصده ولا يقف عند ألفاظه وظواهره .

أنواع الفقه الذى ننشده :

وقد تحدثت فى مناسبات سابقة عن أنواع الفقه الذى ننشده أو بعضها .

من ذلك ما ذكرته فى كتابى (الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف) عن فقه السنن ، وفقه مراتب الأعمال .

ومنها : ما ذكرته فى مقدمة كتابى الأخير عن (الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم) . وموضوعه أحد أنواع الفقه الأساسية المنشودة ، وهو فقه الاختلاف .

وقد ذكرت هناك أن أنواع الفقه المطلوبة خمسة .

والذى أركز عليه هنا من هذه الأنواع اثنان(٢) ، هما :

١ ـ فقه الموازنات .

٢ ـ وفقه الأولويات .

وينبغى أن نقف قليلا عند كل منها .

فقه الموازنات :

أما (فقه الموازنات) فنعنى به جملة أمور :

أ ـ الموازنة بين المصالح بعضها وبعض ، من حيث حجمها وسعتها ، ومن حيث عمقها وتأثيرها ، ومن حيث بقاؤها ودوامها .. وأيها ينبغى أن يقدم ويعتبر ، وأيها ينبغى أن يسقط ويلغى ..

ب ـ الموازنة بين المفاسد بعضها وبعض ، من تلك الحيثيات التى ذكرناها فى شأن المصالح ، وأيها يجب تقديمه ، وأيها يجب تأخيره أو إسقاطه .

جـ ـ الموازنة بين المصالح والمفاسد ، إذا تعارضتا ، بحيث نعرف متى نقدم درء المفسدة على جلب المصلحة ، ومتى تغتفر المفسدة من أجل المصلحة . ونحن فى هذا المقام نحتاج إلى مستويين من الفقه :

أولهما : فقه شرعى يقوم على فهم عميق لنصوص الشرع ومقاصه ، حتى يسلم بصحة (مبدأ الموازنات) المذكور ، ويعرف الأدلة عليه وهى واضحة لمن استقرأ الأحكام والنصوص وغاص فى أسرار الشريعة .

فما جاء الشرع إلا لتحقيق مصالح العباد فى المعاش والمعاد ، برتبها المعروفة : الضرورية والحاجية والتحسينية .

والآخر : فقه واقعى ، مبنى على دراسة الواقع المعيش دراسة دقيقة مستوعبة لكل جوانب الموضوع ، معتمدة على أصح المعلومات وأدق البيانات والإحصاءات ، مع التحذير هنا من تضليل الأرقام غير الحقيقية والمستندة إلى المنشورات الدعائية ، والمعلومات الناقصة والبيانات غير المستوفية ، والاستبانات والأسئلة الموجهةلخدمة هدف جزئى معين لا لخدمة الحقيقة الكلية .

ولابد أن يتكامل فقه الشرع ، وفقه الواقع ، حتى يمكن الوصول إلى الموازنة العلمية السليمة ، البعيدة عن الغلو والتفريط .

والجانب الشرعى هنا واضح من الناحية المبدئية . فقد تحدثت عنه كتب أصول الفقه من (المستصفى) إلى الموافقات ، وكتب القواعد والأشباه والفروق .

إن المصالح إذا تعارضت فُوِّتت المصلحة الدنيا فى سبيل المصلحة العليا ، وضُحِّى بالمصلحة الخاصة من أجل المصلحة العامة ، ويعوض صاحب المصلحة الخاصة عما ضاع من مصالحه ، أو ما نزل به من ضرر . وألغيت المصلحة الطارئة لتحصيل المصلحة الدائمة أو الطويلة المدى ، وأهملت المصلحة الشكلية لتحقيق المصلحة الجوهرية ، وغلبت المصلحة المتيقنة على المظنونة أو الموهومة .

وفى صلح الحديبية رأينا النبى ﷺ ، يغلب المصالح الحقيقية والأساسية والمستقبلية على بعض الاعتبارات التى يتمسك بها بعض الناس ، فقبل من الشروط ما قد يظن لأول وهلة أن فيه أجحافا بالجماعة المسلمة ، أو رضا بالدون ، ورضى أن تحذف البسملة المعهودة ، ويكتب بدلها (باسمك اللهم) وأن يمحى وصف الرسالة من عقد الصلح ، ويكتفى باسم محمد بن عبد الله .. والأمثلة كثيرة ، والمجال ذو سعة .

وإذا تعارضت المفاسد والمضار ، ولم يكن بد من بعضها ، فمن المقرر أن يرتكب أخف المفسدتين ، وأهون الضررين .

هكذا قرر الفقهاء : إن الضرر يزال بقدر الإمكان ، وإن الضرر لا يزال بضرر مثله أو أكبر منه ، وإنه يتحمل الضرر الأدنى لدفع الضرر الأعلى ، ويتحصل الضرر الخاص لرفع الضرر العام .

ولهذا أمثلة وتطبيقات كثيرة ذكرتها كتب (القواعد الفقهية) أو (الأشباه والنظائر) ..

وإذا تعارضت المصالح والمفاسد ، أو المنافع والمضار ، فالمقرر أن ينظر إلى حجم كل من المصلحة والمفسدة ، أو أثرها ومداها ..

فتغتفر المفسدة اليسيرة لجلب المصلحة الكبيرة .

وتغتفر المفسدة لجلب المصلحة الدائمة أو الطويلة المدى .

وتقبل المفسدة وإن كبرت إذا كانت إزالتها تؤدى إلى ما هو أكبر منها .

وفى الحالات العادية : يقدم درء المفسدة على جلب المصلحة .

وليس المهم أن نسلم بهذا الفقه نظريا .. بل المهم كل المهم أن نمارسه عمليا ...

فكثير من أسباب الخلاف بين الفصائل العاملة للإسلام ، يرجع إلى هذه الموازنات ..

ـ هل يقبل التحالف مع قوى غير إسلامية ؟

ـ هل تقبل مصالحة أو مهادنة مع حكومات غير ملتزمة بالإسلام ؟

ـ هل تمكن المشاركة فى حكم ليس إسلاميا خالصا ؟ وفى ظل دستور فيه ثغرات أو مواد لا نرضى عنها تمام الرضا ؟

ـ هل ندخل فى جبهة معارضة مكونة من بعض الأحزاب لإسقاط نظام طاغوتى فاجر ؟؟

ـ هل نقيم مؤسسات اقتصادية إسلامية مع سيطرة الاقتصاد الوضعى الربوى ..؟؟

ـ هل نجيز للعناصر المسلمة العمل فى البنوك والمؤسسات الربوية أم نفرغها من كل عنصر متدين ملتزم ؟؟

إن تقرير المبدأ سهل ، ولكن ممارسته صعبة ، لأن فقه الموازنات يصعب على العقام وأمثالهم من القادرين على التشويش لأدنى سبب .

لقد لقى العلامة المودودى وجماعته عنتا كثيرا حينما رأى ـ فى ضوء فقه الموازنات ـ ان انتخاب فاطمة جناح أقل ضررا من انتخاب أيوب خان .. فشنت الغارة عليهم بحديث « **لن يفلح قوم ولوا أمرهم أمرأة** » .

وهل يفلح قوم ولوا أمرهم طاغية متجبرا ؟؟ لن يفلحوا ..

والفقه هنا ينظر : أى الشرين أهون ، أو أى المفسدتين أخف ، فيرتكب الأدنى فى سبيل الأعلى .

والدكتور/ حسن الترابى وإخوانه فى السودان لقوا هجوما من بعض الإسلاميين لقرارهم دخول الاتحاد الاشتراكى فى عهد النميرى ، وقبولهم بعض المناصب الرسمية فى عهده ، حتى قبل إعلانه تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية .

والأخوة فى سوريا عانوا مثل ذلك ، حين قرروا التحالف مع بعض القوى غير الإسلامية لمقاومة النظام الذى يريد أن يستأصل شأفتهم ، وقد تحالف الرسول مع خزاعة وهم على الشرك ، واستعان ببعض المشركين على بعض .

وإنا لا ننتصر هنا لموقف هؤلاء ولا أولئك ، ولكنى انتصر للمبدأ مبدأ فقه الموازنات الذى على أساسه يقوم بنيان (السياسة الشرعية) .

وفى مواقف الرسول الكريم وأصحابه ، وأدلة الشرع الفسيح ، ما يؤيد هذا كله ، من جواز الاشتراك فى حكم غير إسلامى ، وجواز التحالف مع القوى غير إسلامية .

والمتدبر للقرآن الكريم مكيه ، ومدنيه ، يجد فيه أدلة كثيرة على فقه الموازنات والترجيح .

نجد فى الموازنة بين المصالح قوله تعالى على لسان هارون لأخيه موسى عليهما السلام : ﴿ **يا ابن أم لا تأخذ بلحيتى ولا برأسى ، إنى خشيت أن تقول فرقت بين بنى إسرائيل ولم ترقب قولى** ﴾ (سورة طه : ٩٤) .

وفى الموازنة بين المفاسد والأضرار نجد قوله تعالى على لسان الخضر فى تعليل خرق السفينة ﴿ **أما السفينة فكانت لمساكين**

يعملون فى البحر فأردت أن أعيبها ، وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا ﴾ (سورة الكهف : ٧٩) .

فلأن تبقى السفينة لأصحابها وبها خرق أهون من أن تضيع كلها ، فحفظ البعض أولى من تضييع الكل .

ومن أبلغ ما جاء فى الموازنات قوله تعالى : ﴿ **يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه ، قل قتال فيه كبير ، وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وأخراج أهله منه أكبر عند الله ، والفتنة أكبر من القتل** ﴾ (سورة البقرة : ٢١٧) .

فقد أقر بأن القتال فى الشهر الحرام كبير ، ولكن لمقاومة ما هو أكبر منه .

وفى الموازنة بين المصالح المعنوية والمادية ، نقرأ قوله تعالى عقابا للمسلمين عقب غزوة بدر ﴿ **ما كان لنبى أن يكون له أسرى حتى يثخن فى الأرض ، تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة ، والله عزيز حكيم** ﴾ (الأنفال : ٦٧) .

وفى الموازنة بين المصالح والمفاسد نقرأ قوله تعالى : ﴿ **يسألونك عن الخمر والميسر ، قل : فيهما إثم كبير ومنافع للناس ، وإثمهما أكبر من نفعهما** ﴾ (البقرة : ٢١٩) .

وفى الموازنة بين الجماعات والقوى غير المسلمة بعضها وبعض ، نقرأ أوائل سورة الروم ، وفيها انتصار للروم على الفرس ، وكلا الفريقين غير مسلم لأن الروم أهل كتاب ، فهم أقرب إلى المسلمين من المجوس عباد النار .

ولشيخ الإسلام ابن تيمية كلام قوى فى جواز تولى بعض الولايات فى دولة ظالمة ، إذا كان المتولى سيعمل على تخفيف بعض الظلم ، أو تقليل حجم الشر والفساد . (انظر ابن تيمية فى ذلك . ملحق رقم (١)) .

وله فى موطن آخر فصل جامع فى تعارض الحسنات أو السيئات ، أو هما جميعا ، إذا اجتمعا ولم يمكن التفريق بينهما ، بل الممكن إما فعلهما جميعا وإما تركهما جميعا (انظر : ملحق رقم (٢)) .

لقد أفتت بعض الندوات المتخصصة فى الاقتصاد الإسلامى التى جمعت بين عدد من أهل الفقه وآخر من أهل الاقتصاد[٣] بشرعية الاشتراك فى المؤسسات والشركات التى تنشأ فى البلاد الإسلامية ، وتعرض أسهمها على الجمهور ، ويكون أصل عملها مباحا ، ولكن قد يشوبه بعض التعامل بالفوائد الربوية فرئى — فى ضوء فقه الموازنات — ألا تترك هذه الشركات المهمة والمؤثرة فى الحياة لغير المسلمين ، أو للمسلمين غير المتدينين ، وفى هذا خطر كبير ، وخصوصا فى بعض الأقطار ، ويمكن للمساهم أن يخرج من أرباحه نسبة تقريبية يتصدق بها فى مقابل الفوائد التى شابت ربحه .

وفى ضوء هذا الفقه أفتى الشباب المسلم الملتزم ألا يدع عمله فى البنوك وشركات التأمين ونحوها ، وإن كان فى بقائه فيها بعض الإثم ، لما وراء ذلك من استفادته خبرة يجب أن ينوى توظيفها فى خدمة الاقتصاد الإسلامى ، مع إنكاره للمنكر ولو بقلبه ، وسعيه مع الساعين لتغيير الأوضاع كلها إلى أوضاع إسلامية .

إذا غاب عنا فقه الموازنات سددنا على أنفسنا كثيرا من أبواب السعة والرحمة ، وإتخذنا فلسفة الرفض أساسا لكل تعامل ، والانغلاق على الذات تكأة للفرار من مواجهة المشكلات ، والاقتحام على الخصم فى عقر داره .

سيكون أسهل شيء علينا أن نقول : «لا» أو : «حرام» فى كل أمر يحتاج إلى إعمال فكر واجتهاد .

إما فى ضوء فقه الموازنات فسنجد هناك سبيلا للمقارنة بين وضع ووضع ، والمفاضلة بين حال وحال ، والموازنة بين المكاسب والخسائر ، على المدى القصير ، وعلى المدى الطويل ، وعلى المستوى الفردى ، وعلى المستوى الجماعى ، ويختار بعد ذلك ما نراه أدنى لجلب المصلحة ، ودرء المفسدة .

دعيت إلى الكتابة منذ بضعة عشر عاما فى مجلة (الدوحة) القطرية ، وكانت مجلة أدبية ثقافية عامة ، وأغلب من يشرف عليها علمانيون ، والطابع الغالب عليها إن لم يكن مجافيا للإسلام فليس مواليا له ، ولا مدافعا عنه .

وترددت فى الاستجابة طويلا ، ثم رأيت بعد الموازنة أن كتابتى فيها أجدى وأنفع من مقاطعتى لها ، فإن قراءها يمثلون قاعدة عريضة من المثقفين ، وجلهم ممن لا يقرؤون المجلات الإسلامية ، فهم غير قراء مجلة (الأمة) وأمثالها ، ولابد لنا أن نوصل كلمتنا إلى هؤلاء ، أداء لواجب البلاغ إذا أتيحت لنا الفرصة .

وهذا ما يجعلنا نقبل الحوار مع مندوبى بعض الصحف والمجلات التى قد لا نتفق معها فى خطها كثيرا أو قليلا .

ولا يزال بعض الأخوة ينكرون على من يكتب فى الصحف اليومية التى لا تلتزم بالخط الإسلامى الصريح ، حتى أن بعضهم أنكر علىّ نشرى لكتابى (الصحوة الإسلامية بين الإختلاف المشروع والتفرق المذموم) على حلقات فى صحيفة (الشرق الأوسط) السعودية ، لما لها من مواقف قد لا يرضون عنها ، مع أنى لمست جدوى هذا النشر فى جمهور كبير من الناس .

بل هناك من يرى مقاطعة أجهزة الإعلام كلها : مقروءة ومسموعة ومرئية ، لما يشوبها من انحراف وفساد فى الفكر والسلوك ، ناسين ما لها من خطر بالغ على العقول والضمائر ، وأن تركها لا يزيدها إلا فسادا وخبالا ، وسيمكن العلمانيين والمنحلين من التغلغل فيها ،

والتخريب لها ، وسيحرمنا نحن من فرص لا نجد لها عوضا .

ومن نظر إلى الأمر فى ضوء فقه الموازنات وجد أن الدخول فى هذه الميادين الهامة ليس مشروعا فحسب ، بل هو مستحب ، بل واجب ، لأنه وسيلة إلى أداء أمانة الدعوة ومقاومة الباطل والمنكر بقدر المستطاع ،وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ، كما هو مقرر ومعلوم .

فقــه الأولويـات

وأما (فقه الأولويات) فنعنى به وضع كل شيء فى مرتبته ، فلا يؤخر ما حقه التقديم ، أو يقدم ما حقه التأخير ، ولا يصغر الأمر الكبير ، ولا يكبر الأمر الصغير .

هذا ما تقضى به قوانين الكون ، وما تأمر به أحكام الشرع .

أعنى أن خلق الله تعالى وأمره ﴿ **ألا له الخلق والأمر** ﴾ كليهما يوجبان رعاية هذا الترتيب .

فى العهد المكى كانت مهمة النبى ﷺ محصورة فى الدعوة إلى الله وتربية الجيل المؤمن الذى يحمل هذه الدعوة بعد ذلك إلى العرب ، ثم ينطلق بها إلى العالم كله ، وكان تركيزه على أصول العقيدة ، وترسيخ التوحيد ، وعبادة الله وحده ، ونبذ الشرك واجتناب الطاغوت ، والتحلى بالفضائل ومكارم الأخلاق .

وكان القرآن الكريم فى تلك المرحلة يزكى هذا الاتجاه ، فلم يشغل المسلمون فى هذه الآونة بالمسائل الجزئية ، ولا بالأحكام الفرعية ، بل بنيان الإنسان الذى تحدثت عنه سورة العصر : ﴿ **الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر** ﴾ .

لم يشرع للمسلمين أن يحملوا فؤوسهم ليحطموا الأصنام وهم يرونها كل يوم حول الكعبة ، ولم يأذن لهم أن يشهروا سيوفهم دفاعا عن أنفسهم ، ومقاومة لعدو الله وعدوهم ، الذى يسومهم العذاب ، بل كان يقول لهم ما ذكره القرآن أن ﴿ **كفوا أيديكم وأقيموا الصلاة** ﴾ وإن كانوا يأتون إلى رسولهم ﷺ ما بين مشجوج ومجروح .

إن كل شيء له أوانه المناسب وإذا استعجل بالشيء قبل أوانه فالغالب أن يضر ولا ينفع .

إن فقه الأولويات مرتبط بفقه الموازنات ، وفى بعض المجالات يتداخلان أو يتلازمان ، فقد تنتهى الموازنة إلى أولوية معينة ، فهنا تدخل فى فقه الأولويات .

إن الإخلال بالنسب التى وضعها الإسلام للتكاليف الشرعية يحدث ضررا بليغا بالدين والحياة .

إن العقيدة فى الإسلام مقدمة على العمل ، لأنها الأساس ، والأعمال هى البناء ولا بقاء بغير أساس .

وبعد العقيدة تأتى الأعمال وهى متفاوتة تفاوتا بعيدا ، وقد جاء فى الحخديث الصحيح « الإيمان بضع وسبعون شعبة ، أعلاها : « لا إله إلا الله » وأدناها إماطة الأذى عن الطريق » .

والقرآن يبين لنا أن الأعمال تتفاضل عند الله ، وليست فى درجة واحدة ، يقول تعالى : ﴿ **أجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام كمن آمن بالله واليوم الآخر وجاهد فى سبيل الله لا يستوون عند الله والله لا يهدى القوم الظالمين . الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا فى سبيل الله بأموالهم وأنفسهم أعظم درجة عند الله وأولئك هم الفائزون** ﴾ (سورة التوبة : ١٩ ، ٢٠) .

ولهذا ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أن جنس أعمال الجهاد أفضل من جنس أعمال الحج .

بل ذكر فقهاء الحنابلة وغيرهم أن الجهاد أفضل ما يتطوع به من أعمال البدن .

وفى فضل الجهاد جاءت أحاديث كثيرة منها ما رواه أبو هريرة ، قال : « مر رجل من أصحاب رسول الله ﷺ بشعب فيه عيينة من ماء عذبة فأعجبته ، فقال : لو اعتزلت الناس فأقمت فى هذا الشعب ، ولن أفعل حتى أستأذن رسول الله ﷺ ، فذكر ذلك لرسول الله ﷺ فقال : لا تفعل ، فإن مقام أحدكم فى سبيل الله تعالى أفضل من صلاته فى بيته سبعين عاما »(٤) .

وفى فضل الرباط جاء حديث سليمان مرفوعا : « رباط يوم وليلة خير من صيام شهر وقيامه ، وإن مات فيه جرى عليه عمله الذى كان يعمل ، وأجرى عليه رزقه ، وأمن من الفتان » رواه مسلم .

وهذا ما جعل إمام مثل عبد الله ابن المبارك وهو فى أرض الرباط يكتب إلى صديقه الفضيل بن عياض الزاهد العابد ، وهو بين الحرمين مكة والمدينة متعبدا .

يا عابد الحرمين لو أبصرتنا
لعلمت أنك بالعبادة تلعب !
من كان يخصب خده بدموعه
فنحورنا بدمائنا تتخضب !

ومن المقرر فقها : أن النافلة لا يجوز تقديمها على الفريضة وأن فرض العين مقدم على فرض الكفاية ، وأن فرض الكفاية الذى لم يقم به أحد أو عدد يكفى ، مقدم على فرض الكفاية الذى قام به من يكفى ويسد الثغرة . وأن فرض العين المتعلق بالجماعة والأمة مقدم على فرض العين المتعلق بحقوق الأفراد ، وأن الواجب المحدد الوقت ، الذى جاء وقته بالفعل ، مقدم على الواجب الموسع فى وقته .

ومن المقرر كذلك أن المصالح المقررة شرعا متفاوته فيما بينها ، فالمصالح الضرورية مقدمة على الحاجية والتحسينية ، والمصالح الحاجية مقدم على التحسينية

والمصالح المتعلقة بمصالح الأمة وحاجاتها أولى بالرعاية من المصالح المتعلقة بالأفراد عند التعارض ، وهنا نجد فقه الموازنات يلتقى بفقه الأولويات .

إن آفة كثير من فصائل الصحوة الإسلامية هى غياب فقه الأولويات عنها ، فكثيرا ما تهتم بالفروع قبل الأصول ، وبالجزئيات قبل الكليات ، وبالمختلف فيه قبل المتفق عليه ، وتسأل عن دم البعوض ، ودم الحسين مهراق ، وتثير معركة من أجل نافلة ، وقد ضيع الناس الفرائض ، أو من أجل شكل أو هيئة ، دون اعتبارا للمضمون .

وهذا هو الحال عند عموم المسلمين ، أرى الملايين يعتمرون تطوعا كل عام فى رمضان وغيره ، ومنهم من يحج للمرة العاشرة أو العشرين ، ولو جمع ما ينفقه هؤلاء فى هذه النوافل لبلغ آلاف الملايين ، ونحن نلهث من عدة سنوات لتجميع ألف مليون دولار للهيئة الخيرية الإسلامية ، فلم نحصل على عشر المبلغ ، ولا نصف عشره ، ولا ثلثه ، ولو قلت لهؤلاء المتطوعين بالعمرة أو الحج : ادفعوا ما تنفقونه فى رحلتكم التطوعية لمقاومة التنصير أو الشيوعية فى آسيا وأفريقيا ، أو المجاعات هنا وهناك ، ما استجابوا لك ، وهذه آفة قديمة شكا منها أطباء القلوب[٥]

وإن من فقه الأولويات : أن نعرف أى القضايا أولى بالاهتمام فتعطى من الجهد والوقت أكثر مما يعطى غيرها .

ومن فقه الأولويات أن يعرف : أى الأعداء أولى بتوجيه قوانا الضاربة إليه ، وتركيز الهجوم عليه ، وأى المعارك أولى بالبدء فالناس فى نظر الإسلام أنواع :

هناك المسلمون ، وهناك الكفار ، وهناك المنافقون .

والمسلمون منهم الجهلة ، ومنهم الخونة .

والكفار منهم المسالمون ، ومنهم المحاربون . ومنهم الذين كفروا فقط ، ومنهم الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله .

والمنافقون منهم ذوو النفاق الأصغر ، ومنهم أهل النفاق الأكبر .

فبمن نبدأ ؟ وأى الجهات أولى بالعمل ؟ وأى الأمور أولى بالرعاية ؟

ومن فقه الأولويات : أن نعرف واجب الوقت ، فنقدمه على غيره ونعطيه حقه ، ولا نؤخره فنفوت فرصة قد لا تتعوض إلا بعد زمن طويل ، وقد لا تتعوض يوما .

والشاعر الراجز يقول :

وانتهز الفرصة إن الفرصة
تصير إن لم تنتهزها غصة !

ومن حكمنا المأثورة : لا تؤخر عمل اليوم إلى غد .

وقد قيل لعمر بن عبد العزيز يوما : أخر عمل هذا اليوم ، وقم به غدا ، فقال : لقد أعيانى عمل يوم واحد ، فكيف إذا اجتمع على عمل يومين ؟!

ومن حكم ابن عطاء : حقوق فى الأوقات يمكن قضاؤها وحقوق الأوقات لا يمكن قضاؤها إذ ما من وقت يرد إلا ولله فيه حق جديد ، وعمل أكيد !

وقد أنكر الإمام الغزالى فى (الإحياء) على بعض فرق المغرورين بالعبادة ، دون مراعاة لمراتب الأعمال ، فقال :

« وفرقة أخرى حرصت على النوافل ولم يعظم اعتدادها بالفرائض ، نرى أحدهم يفرح بصلاة الضحى ، وبصلاة الليل ، وأمثال هذه النوافل ، ولا يجد للفريضة لذة ، ولا يشتد حرصه على المبادرة بها فى الوقت ، وينسى قوله ﷺ فيما يرويه عن ربه : «ما تقرب المتقربون إلى بمثل أداء ما افترضت عليهم[٦]» وترك الترتيب بين الخيرات من جملة الشرور ، بل قد يتعين فى الإنسان فرضان : أحدهما يفوت والآخر لا يفوت ، أو فضلا ن أحدهما يضيق وقته والآخر يتسع وقته فإن لم يحفظ الترتيب فيه كان مغرورا .

ونظائر ذلك أكثر من أن تحصى ، فإن المعصية ظاهرة والطاعة ظاهرة ، وإنما الغامض تقديم بعض الطاعات على بعض ، كتقديم الفرائض كلها على النوافل ، وتقديم فروض الأعيان على فروض الكفاية ، وتقديم فرض كفاية لا قائم به على ما قام به غيره ، وتقديم الأهم من فروض الأعيان على ما دونه ، وتقديم ما يفوت على ما لا يفوت ، وهذا كما يجب تقديم حاجة الوالدة على حاجة الوالد ، إذ سئل رسول الله ﷺ فقيل له : من أبر يارسول الله ؟ قال : « أمك » قال : ثم من ؟ قال : « أمك » قال ثم من ؟ قال : « أمك » قال ثم من ؟ قال : « أباك » ، قال ثم من ؟ قال : « أدناك فأدناك »[٧] فينبغى أن يبدأ فى الصلة بالأقرب ، فإن استويا فبالأحوج ، فإن استويا فبالأتقى والأورع .

وكذلك إذا كان على العبد ميعاد ، ودخل وقت الجمعة ، فالجمعة تفوت والاشتغال بالوفاء بالوعد (حينئذ) معصية ، وإن كان هو طاعة فى نفسه .

وكذلك قد تصيب ثوبه النجاسة ، فيغلظ القول على أبويه وأهله بسبب ذلك ، فالنجاسة محذورة ، وإذاؤهما محذور ، والحذر من الإيذاء أهم من الحذر من النجاسة .

وأمثلة تقابل المحذورات والطاعات لا تنحصر ، ومن ترك الترتيب فى جميع ذلك فهو مغرور[٨] .

ويذكر المحقق ابن القيم الأقوال فى أى العبادات أفضل :

هل الأفضل منها : الأشق ؟

أو الأفضل : المتعدية النفع ؟

ثم رجح أنه لا يوجد أفضل بإطلاق ، وإنما لكل وقت عبادة تكون هى الأفضل بالنسبة له .

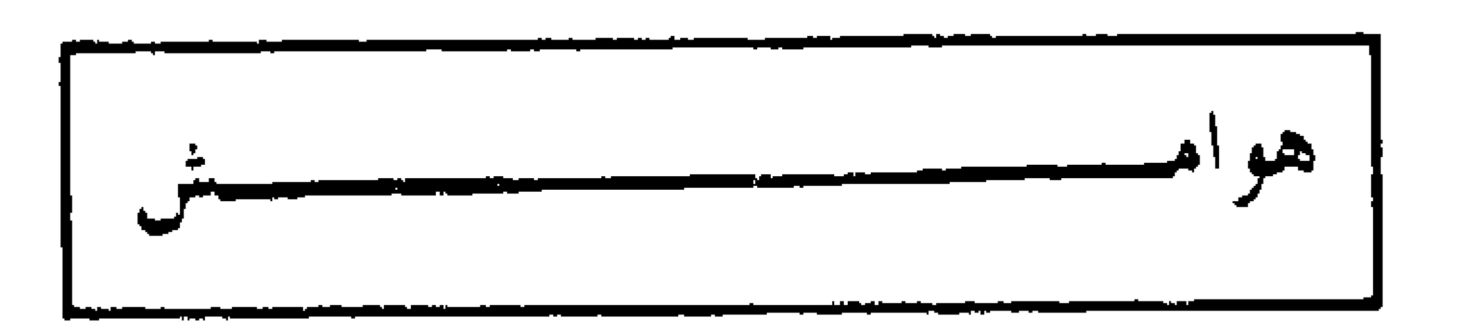
فعند المجاعات يكون إطعام الطعام أفضل ما يتقرب به إلى الله .

وعندما يغزو الكفار بلدا مسلما يكون الجهاد أفضل الأعمال ، وإمداد المجاهدين بالسلاح والمال من أعظم القربات .

وعندما يموت العلماء ، ولا يوجد من يخلفهم ، يكون طلب العلم والتبحر فيه من أجل ما يؤجر عليه المسلم ، ويحمد به عند المؤمنين(٩) .

.. وهكذا يكون التفاضل بين الأعمال .

د . يوسف القرضاوى



هوامـــــــــــــش

(١) متفق عليه من حديث معاوية .

(٢) وهناك اثنان آخران مهمان هما : فقه السنن فى الكون ، وفقه المقاصد فى الشرع . الأول : فقه عن الله فيما خلق ، والثانى : فقه عن الله فيما أمر ﴿ ألا له الخلق والأمر ﴾ .

(٣) ندوة البركة السادسة التى انعقدت فى الجزائر فى ٢ ــ ٥ مارس سنة ١٩٩٠ م وكان لى شرف المشاركة فيها مع عدد من الفقهاء منهم : الشيخ عبد الحميد السائح ، الشيخ مختار السلامى ، د . عبد الستار أبو غده، د . سيد الدرويش ، د .طلال بافقيه .

(٤) رواه الترمذى ، وقال : حديث حسن ، والحاكم ، وقال : صحيح على شرط مسلم .

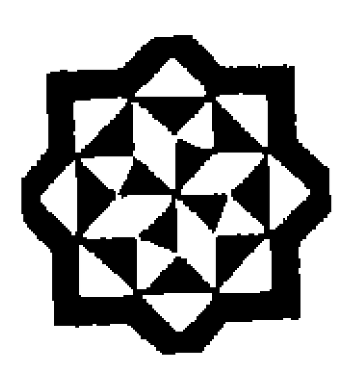
(٥) انظر قصة بشر الحافى مع أحدهم فى الإحياء (٤٠٩/٣) .

(٦) « ما تقرب المتقربون إلىّ بمثل أداء ما أفترضت عليهم » « أخرجه البخارى من حديث أبى هريرة بلفظ ما تقرب إلى عبدى » .

(٧) حديث : من أبر ؟ قال « أمك .. الحديث » أخرجه الترمذى والحاكم وصححه من حديث بهز بن حكيم عن أبيه عن جده . (وهو فى الصحيحين بلفظ آخر من حديث أبى هريرة) .

(٨) الإحياء ج ٣ ص ٤٠٠ ــ ٤٠٤ وانظر : كتابنا (الإمام الغزالى بين مادحية وناقديه ص ٨٧ ــ ٩٣ ط دار الوفاء القاهرة) .

(٩) مدارج السالكين جـ ١ ص ٨٥ ــ ٩٠ وانظر : كتابنا (العبادة فى الإسلام) ص ٨٧ ــ ٩٢ ط مكتبة وهبة الخامسة عشر .





منهج التأصيل الإسلامي لعلم النفس

دكتور محمد عثمان نجاتى

أستاذ علم النفس بجامعة القاهرة سابقا

الوضع الحالى لعلم النفس فى البلاد الإسلامية :

إن علم النفس ، وجميع العلوم الإنسانية الأخرى ، التى تدرس فى جامعات البلاد الإسلامية ، هى علوم غربية فى فلسفتها ووجهتها ، أسس نظرياتها علماء غربيون غير مسلمين على أساس نتائج بحوث ودراسات أجريت فى مجتمعات غربية غير مسلمة ، لها أساليبها الخاصة فى الحياة والتفكير ، ولها فلسفتها الخاصة فى طبيعة الحياة ، وفى طبيعة الإنسان ورسالته فى الحياة وغايته منها ، ولها معاييرها الخاصة فى دور الدين فى حياة الإنسان .

ولا شك فى أن لهذه العوامل تأثيرا كبيرا فى توجيه الدراسات النفسية التى تجرى فى هذه المجتمعات ، فى الأغلب ، إلى دراسة موضوعات تتفق مع ما لديها من تصور عن طبيعة الإنسان ، ورسالته فى الحياة ، وغايته منها ، وما هو سائد فيها مع ثقافة ومعايير وقيم ، ولنذكر بعض الأمثلة القليلة لتوضيح هذه الفكرة[1] . إن اهتمام سيجمند فرويد ، مثلاً ، بالغريزة الجنسية فى دراسة الأمراض النفسية ، إنما يرجع فى الأغلب ، إلى ثقافة العصر الذى عاش فيه ، والتى كانت تنظر إلى الجنس نظرة استقذار ، وترى أنه يجدر بالإنسان الفاضل أن يقاوم رغباته الجنسية وأن يكبتها . وكان لذلك أثره فى توجيه اهتمام فرويد بالجنس بطريقة مبالغ فيها إلى درجة كبيرة بحيث فسر المرض النفسى على أنه ناشيء عن كبت الدافع الجنسى وقام فرويد بوضع نظرية فى الشخصية كان للنمو الجنسى دور أساسى وهام فيها . ومن الملاحظ أيضاً أن تمجيد الثقافة الأمريكية المعاصرة للإنجاز فى

العمل ، وتقويمها العظيم للتنافس والتفوق والنجاح قد أدى إلى ظهور كثير من الدراسات فى المجتمع الأمريكى حول الدافع إلى الإنجاز ، ومستوى الطموح ، والتنافس ، ويلاحظ أيضاً أن علماء النفس المحدثين فى المجتمعات الغربية ، تمشياً مع الاتجاه المادى الذى يغلب على فلسفتهم فى الحياة ، يهملون أثر الدين والإيمان والنواحى الروحية فى الصحة النفسية ، ويركزون اهتمامهم فى دراسة مؤشرات الصحة النفسية على الكفاءة والفعالية فى كثير من أمور الحياة الواقعية اليومية مثل قدرة الفرد على الاستمتاع بعلاقاته الاجتماعية ، وقدرته على إشباع حاجاته المادية والدنيوية ، ونجاحه فى عمله وفى حياته الزوجية . وهم يغفلون ما للدين والإيمان بالله تعالى من أهمية فى الصحة النفسية للإنسان ، وفى التخلص مما يعانيه الإنسان المعاصر فى الغرب من ضياع وقلق ، مما أدى إلى انتشار الجريمة ، والانتحار ، وإدمان المخدرات ، والإصابة بالأمراض النفسية والعقلية .

إن ثقافة المجتمع وقيمه ، وفلسفته فى الحياة ، وتصوره للإنسان وللكون ، ولرسالة الإنسان فى الحياة وغايته منها ، لاتؤثر فقط فى توجيه الدراسات النفسية إلى اختيار موضوعات البحث ، وإنما تؤثر أيضاً فى تفسيره لنتائج هذه الدراسات . فالنزعة المادية التى تسيطر على الفكر الغربى تظهر بوضوح فى تفسير علماء النفس للظواهر السلوكية والنفسية تفسيراً مادياً بحتاً ، بل إن كثيراً من علماء النفس الغربيين يجعلون من دراسة سلوك الحيوان مدخلاً لفهم سلوك الإنسان ، مغفلين ما يتميز به الإنسان على الحيوان من قوى روحية تؤثر تأثيراً كبيراً على نواح كثيرة من شخصيته وسلوكه ، بحيث يصبح من غير المنطقى أن نفسر سلوك الإنسان على أساس نفس المبادىء المادية التى نفسر بها سلوك الحيوان . وقد قام بعض علماء النفس المحدثين فى السنوات الأخيرة ، من المنتمين إلى مدرسة علم النفس الإنسانى ، بنقد هذا المنهج التقليدى فى علم النفس ونادوا بضرورة دراسة السلوك الإنسانى مباشرة دون الحاجة الى الاستعانة فى ذلك بدراسة سلوك الحيوان . وقد نادى بعضهم أيضا مثل إبراهام ماسلو ، بضرورة الاهتمام بالنواحى الروحية فى دراسة سلوك الإنسان .

إن علم النفس ، والعلوم الإنسانية الأخرى ، التى تدرس فى جامعات البلاد الإسلامية ، لم تخضع للتحليل النقدى لمعرفة مدى اتفاق مفاهيمها ونظرياتها مع المبادىء الإسلامية . فقد نقلت مقررات هذه العلوم من الجامعات الغربية دون أدنى تمحيص أو تحليل لما تضمنه من مسلمات وفروض ومفاهيم وقيم ، ودون أدنى تفكير فى مدى اتفاقها مع مبادئنا وقيمنا الإسلامية . ويرجع ذلك إلى أن علماءنا الذين تخصصوا فى هذه العلوم هم ، فى الأغلب ، علماء درسوا فى الجامعات الغربية ، وتتلمذوا على علماء غربيين . وهم ، فى الأغلب أيضاً ،

يجهلون تراثهم الإسلامى ، أو على الأقل ، على غير إلمام دقيق به . ولذلك . فهم ، فى غالبيتهم العظمى ، عاجزون عن التحليل النقدى لنظريات هذه العلوم ، ولما تتضمنه من مسلمات وفروض على أساس مبادىء الإسلام ، لمعرفة مدى اتفاقها أو عدم اتفاقها معها ، وحتى إذا فطن بعض هؤلاء العلماء ، أحياناً ، إلى بعض نظريات هذه العلوم التى لاتتفق مع المبادى الإسلامية ، فإنهم يجدون أنفسهم عاجزين عن تقديم نظريات أخرى بديلة تتفق مع المبادىء الإسلامية ، أو على الأقل ، لاتتعارض معها ، وذلك بسبب جهلهم بمبادىء الإسلام ، وبالتراث العلمى الإسلامى ، من جهة ، وبسبب عدم وجود دراسات حديثة مماثلة أجريت فى المجتمعات الإسلامية على أساس مسلمات وفروض مستمدة من المبادىء الإسلامية ، أو على الأقل لا تتعارض معها ، من جهة أخرى

إن هذا الوضع المؤسف لعلم النفس ، ولجميع العلوم الإنسانية الأخرى ، فى جامعاتنا الإسلامية ، يرجع إلى عديد من العوامل التاريخية ، والسياسية ، والاجتماعية . ولعل من أهم هذه العوامل نظام ثنائية التعليم وتشعيبه إلى شعبتين : شعبة علمانية (أو حديثة) ، وشعبة إسلامية (أو تقليدية) . وقد أدى هذا النظام التعليمى إلى إبعاد كثير من شباب الأمة الإسلامية عن الدراسة الدقيقة للإسلام ، والتشبع بروح العقيدة الإسلامية ، كما أدى أيضاً إلى إبعاد قطاع آخر كبير من شباب الأمة الإسلامية الذين يتلقون العلم فى المعاهد والجامعات الإسلامية عن الدراسة الدقيقة الحديثة .

إن هذا التشعيب الثنائى للتعليم لم يكن معروفاً فى البلاد الإسلامية من قبل . ففى عصور ازدهار الثقافة ، وتقدم المعارف والعلوم الإسلامية ، لم يكن هناك فصل بين الدين والعلم . فقد كان نظام التعليم فى البلاد الإسلامية يقضى بالبدء فى تعليم الطفل الدين ، ثم التدرج معه فى تعليم العلوم الأخرى والمهن والحرف والصناعات . ولم يكن هناك فصل بين علوم الدين والعلوم الأخرى . ولذلك ، نجد أن العلماء العظام من السلف الصالح كانوا متبحرين فى العلوم الدينية بالإضافة إلى العلوم الأخرى كالطب والكيمياء . والرياضيات والفلك ...... الخ[٢] .

إن تشعيب التعليم إلى شعبة علمانية وشعبة دينية ، هو فى أساسه نظام غربى ، نشأ نتيجة عوامل تاريخية خاصة مرت بالبلاد الأوروبية المسيحية خلال القرون الوسطى ، عانت فيها كثيراً من سيطرة نفوذ الكنيسة ومعاداتها للإبداع الفكرى والعلمى ، واضطهادها للمفكرين والعلماء مما أدى الى رد فعل مضاد ، ظهر بوضوح أثناء عصر النهضة الأوروبية الحديثة ، حيث اندفع العلماء إلى التحرر من سلطة الدين الذى تمثله الكنيسة ، وإلى الإيمان المطلق بسلطة العقل وحده ، وإلى التمسك بحريته المطلقة فى التفكير والبحث .

لقد قطع العلماء فى البلاد الأوروبية علاقتهم بالدين ، وأطلقوا العنان لعقولهم فى البحث عن الحقيقة ، مؤمنين بأن العقل وحده ، عن طريق البحث العلمى المنظم ، هو السبيل الوحيد لتحصيل المعرفة ، وللوصول إلى الحقيقة . وقد أدى هذا الاتجاه إلى جعل التعليم فى المدارس والجامعات علمانياً بحتاً ، وإلى انحسار التعليم الدينى فى بعض المدارس والجامعات الدينية فقط .

ولما قامت الدول الأوروبية بغزو البلاد الإسلامية واستعمارها ، فى فترة ضعف هذه البلاد وتخلفها ، عملت على تفكيك وحدة هذه البلاد للقضاء على ما بقى فى هذه البلاد من قوة ، فقامت بتقسيمها إلى دويلات ، وعملت أيضاً على إضعاف روح الإسلام فى هذه البلاد الذى يعتبر المنبع الأساسى الذى يبث فيها القوة والحيوية والعزة ، وذلك بإدخال نظام التعليم الثنائى فيها . فقد قامت بتشعيب التعليم فيها إلى تعليم علمانى (أو حديث) ، وتعليم دينى . وقد انحصر التعليم الدينى فى المعاهد والجامعات الدينية فقط ، أما بقية المدارس والجامعات الأخرى ، فقد وضع لها نظام التعليم العلمانى المقتبس من الغرب ، وقد نجح الاستعمار فى ذلك إلى حد كبير . فإن نظام التعليم الحالى فى بلادنا أدى إلى إبعاد الغالبية العظمى من شبابنا عن الإسلام ، فهم لا يتلقون فى المدارس والجامعات إلا النذر اليسير من التعليم الدينى الذى لا يعطى الطالب المسلم المعلومات الكافية لكى يكون على معرفة صحيحة بالإسلام .

وفى نفس الوقت الذى يجهل فيه الطالب فى مدارسنا مبادىء وقيم الإسلام ، ينهال عليه كثير من المبادىء والمفاهيم والقيم الواردة من الغرب ، سواء عن طريق المناهج الدراسية ، أو وسائل الإعلام المختلفة ، أو عن طريق التعرض فى حياته اليومية لوسائل التكنولوجيا الغربية المختلفة فى جميع مرافق الحياة . وقد أدى ذلك إلى وقوع كثير من شبابنا فى حيرة وبلبلة بين ما يتلقاه فى البيت والمدرسة من المبادىء والقيم الإسلامية ، رغم قلتها ، وبين المبادىء والقيم الواردة إليه من الغرب . ولما كان الطالب المسلم العادى لم يتلق من التعليم الدينى قدراً كافياً ، فهو ليس فى وضع يمكنه من مواجهة تيار المبادئ والأفكار والنظريات المغرضة والمنافية لروح الإسلام ، مما يوقعه فى حيرة وبلبلة ، وقد يؤدى به ذلك إلى فقدانه لهويته الإسلامية ، فينجرف فى تيار تقليد الغرب فى عاداتهم وقيمهم[٣] . وقد سبق أن تناول المؤلف فى موضع آخر[٤] فى شيء من التفصيل ما يتعرض له الشباب فى البلاد العربية من صراع حضارى بسبب ما يجدونه من تعارض بين أساليب الحياة والتفكير والقيم السائدة فى المجتمعات العربية الإسلامية ، من جهة ، وكثير مما يرد إليهم من الغرب من أساليب الحياة والتفكير والقيم الجديدة التى أفرزتها الحياة الثقافية الحديثة للمجتمعات الصناعية فى الغرب من جهة أخرى .

إن الوضع الحالى المؤسف لتدريس علم النفس والعلوم الإنسانية فى البلاد الإسلامية قد دفع مجموعة من أساتذة الجامعات والعلماء والمفكرين المسلمين من مختلف البلاد العربية والإسلامية إلى التفكير فى إيجاد حل لهذه المشكلة ، فقاموا بعقد المؤتمرات والندوات العلمية لبحث هذه المشكلة ، بهدف التعرف على أسبابها ، واقتراح الحلول لها . أذكر هنا بالتقدير العظيم المجهودات الكبيرة التى يقوم بها المعهد العالمى للفكر الإسلامى فى سبيل الدعوة إلى إسلامية المعرفة ، وما يعقده من مؤتمرات وندوات عالمية وما يشرف عليه من بحوث فى هذا الصدد . كما أذكر أيضاً بالتقدير العظيم اهتمام جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض بالتأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية ، فقد دعت إلى عقد ندوة لهذا الغرض فى عام ١٤٠٧ هـ ، دعت إليها جميع أساتذة العلوم الاجتماعية العاملين بها لتدارس هذا الموضوع ، واقتراح الخطط الكفيلة بتحقيقه . وكونت لجنة دائمة بمركز البحوث بالجامعة يتولى بحث ، وتخطيط ، وتنفيذ عملية التأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية .

ومما يجدر التنوية إليه فى هذا الصدد أيضاً المجهودات القيمة التى قامت بها بعض الهيئات العلمية ، وبعض الأفراد فى التأصيل الإسلامى لعلم النفس . فقد قامت جامعة الرياض (الملك سعود الآن) فى عام ١٩٧٨ م بعقد ندوة عن « الإسلام وعلم النفس » قُدمت فيها بحوث تدور حول العلاقة بين الإسلام وعلم النفس ، وإسهام العلماء والمفكرين المسلمين فى التطور التاريخى لعلم النفس . واهتمت أيضاً المنظمة العالمية للطب الإسلامى بالكويت بعقد المؤتمرات حول الطب الإسلامى ، وكان من بين الموضوعات التى اهتمت بها والتى تناولتها البحوث إسهام الأطباء وعلماء النفس المسلمين بالصحة النفسية والعلاج النفسى .

أما فيما يتعلق بالمجهودات الفردية فقد قام لفيف من المفكرين وأساتذة الجامعات والكتاب بنشر الكتب والمقالات حول المفاهيم النفسية فى القرآن الكريم ، والحديث النبوى الشريف ، وإسهام العلماء والمفكرين المسلمين فى تقدم المعرفة العلمية فى مجال علم النفس . ولا شك فى أن جميع هذه المجهودات سوف تكوّن لنا بالتدريج حصيلة من المعلومات الهامة التى سوف تساعد فى المستقبل على تسهيل عملية التأصيل الإسلامى لعلم النفس .

التأصيل الإسلامى لعلم النفس

إن الوضع الحالى المؤسف لتدريس علم النفس فى جامعاتنا الإسلامية ، وهو ما شرحناه بالتفصيل فيما سبق ، يدعونا الى ضرورة الاهتمام بتأصيله إسلامياً . ونقصد بالتأصيل الإسلامى لعلم النفس ، إقامة هذا العلم على أساس التصور الإسلامى للإنسان ، وعلى أساس مبادىء الإسلام وحقائق الشريعة الإسلامية ، بحيث تصبح

موضوعات هذا العلم ، وما يتضمنه من مفاهيم ونظريات متفقة مع مبادىء الإسلام ، أو على الأقل ، غير متعارضة معها .

ومن الضرورى للقيام بالتأصيل الإسلامى لعلم النفس من إعادة النظر فى مقررات علم النفس التى تدرس الآن فى جامعاتنا الإسلامية ، وإخضاعها للتحليل النقدى الدقيق لمعرفة مدى اتفاق أو اختلاف موضوعاتها ، ومفاهيمها ، ونظرياتها مع مبادىء الإسلام . فما كان منها مخالفا أو معارضاً لمبادىء الإسلام ، وجب تعديله وتغييره ، أو حذفه . وما كان منها موافقاً لمبادىء الإسلام ، أو غير متعارض معها ، أبقينا عليه .

ومن الضرورى أيضاً أن نوجه البحوث الجديدة فى علم النفس التى تجرى فى مجتمعاتنا الإسلامية وجهة إسلامية ، من حيث اختيار موضوعاتها داخل إطار التصور الإسلامى للإنسان ، وداخل إطار التصور الإسلامى للدور الوظيفى للعلم فى حياة الفرد والمجتمع . إن وظيفة العلم فى وجهة النظر الإسلامية ، هى الكشف عن آيات الله تعالى وسننه فى الكون ، وفى الإنسان ، وفى جميع مخلوقات الله تعالى من أجل معرفة عظمة قدرة الله عز وجل فى بديع خلقه ، مما يثبت فى قلوبنا الإيمان الصادق بألوهيته وربوبيته(٥) ، ومن أجل الاستعانة بهذه المعرفة فى عمارة الأرض التى أستخلفنا الله تعالى فيها ، والعمل على الرق بالإنسان وبالمجتمع الإنسانى إلى أعلى مراتب الحضارة الإنسانية ، مما يكفل له الحياة الآمنة المطمئنة ، وتحقق له السعادة فى الدنيا والآخرة .

أهداف علم النفس من وجهة نظر إسلامية :

وبناء على ما تقدم ، فإن أهداف علم النفس من وجهة نظر إسلامية هى الكشف عن آيات الله تعالى وسننه فى الإنسان ، أى الكشف عن المبادىء والقوانين التى تنظم سلوك الإنسان فى الحياة وفق مشيئة الله تعالى ، ومعرفة المنهج الأمثل لحياته ، وفق هذه السنن الإلهية ، مما يحقق له السعادة فى الدنيا والآخرة ، ومعرفة أسباب انحراف الإنسان عن الحياة المثلى السوية ، مما يسبب له القلق ، والشقاء والمرض النفسى . وسوف تجعلنا هذه المعرفة أقدر على فهم الإنسان ، وأكثر فعالية فى إرشاده ، وتوجيهه ، وتعديل سلوكه ، وتنظيم حياته .

خطـوات منهـج التأصيـل الإسـلامى لعلم النفـس .

لقد تشعب علم النفس الحديث إلى تخصصات كثيرة ، وكثرت البحوث فى كل هذه التخصصات إلى درجة هائلة بحيث أصبح من المستحيل على شخص واحد ، مهما أُوتى من مقدرة علمية ، أن يحيط إحاطة كاملة بكل الموضوعات فى جميع هذه التخصصات المختلفة ، ولذلك ، فإنه من الضرورى أن يتعاون فريق من علماء النفس من جميع تخصصات علم

النفس المختلفة فى عملية التأصيل الإسلامى لعلم النفس .

ومن الضرورى أيضاً أن يتعاون مع علماء النفس فى هذه المهمة فريق من علماء الشريعة وأصول الفقه ، لتسهيل عملية التأصيل الإسلامى لعلم النفس ، وذلك بإلقاء الضوء على ما يوجد فى الأصول الإسلامية من موضوعات تتعلق بالموضوعات التى يبحثها علماء النفس ، مما يمكن من المقارنة بين طرق تناول هذه الموضوعات فى كل من الأصول الإسلامية وعلم النفس . ومثل هذه المعرفة ، لاشك ، خطوة هامة ورئيسية فى عملية التأصيل الإسلامى لعلم النفس ، إذ على ضوئها يمكن تحليل موضوعات علم النفس الحديث لمعرفة مدى اتفاقها مع مبادىء الإسلام ، أو اختلافها عنها . فما هو يتفق مع مبادىء الإسلام ، أو ما هو غير متعارض معها ، يقبل ويبقى عليه ، وما هو متعارض مع مبادىء الإسلام ، يعدل أو يرفض .

ومن الضرورى أن يعمل فريق علماء النفس ، وعلماء الشريعة وأصول الفقه وفق خطة معينة ، توضع خطواتها بدقة ، بحيث تؤدى فى النهاية إلى الغاية المرجوة . وفيما يلى تصوّر لخطة التأصيل الإسلامى لعلم النفس .

أولاً : المسلّمات :

إن الخطوة الأولى فى عملية التأصيل الإسلامى لعلم النفس هى الاتفاق على المسلّمات التى تعتبر الأصول التى نهتدى بها فى تحليلنا النقدى لموضوعات علم النفس الحديث لمعرفة ما يمكن قبوله منها ، وما لا يمكن قبوله ، والتى على أساسها أيضاً نقيم بحوثنا الجديدة فى علم النفس التى يجب أن يراعى فيها أن تكون متفقة مع مبادىء الإسلام ، ومع التصور الإسلامى الصحيح للإنسان . وأهم هذه المسلمات :

١ - الإيمان بالله تعالى :

إن الإيمان بالله تعالى هو الأصل الأول ، والقاعدة الأساسية التى يعتمد عليها كل نشاط إنسانى ، ويصدر عنها كل عمل ، ويتجه إليها كل تفكير .

والإيمان بالله تعالى أمر فطرى فى الإنسان ، فهو يشعر فى أعماق نفسه بدافع يدفعه إلى البحث والتفكير لمعرفة خالقه وخالق الكون ، وإلى عبادته والتوسل إليه ، والالتجاء إليه ، والاستعانة به عندما تحيط به الأخطار . وهو يجد فى حمايته ورعايته الأمن والطمأنينة(٦)

وقد أشار القرآن الكريم إلى الأساس الفطرى للإيمان بالله فى قوله تعالى :

« فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرت الله التى فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون » .(٧)

وتبين هذه الآية الكريمة أن فى فطرة الإنسان استعداداً فطرياً لإدراك بديع مخلوقات الله تعالى ، والاستدلال منها على وجوده والإيمان به ، وتوحيده(٨) .

ويتضح أيضاً وجود أساس فطرى فى الإنسان لمعرفة الله تعالى ، والإيمان به ، وتوحيده ، وعبادته من قوله تعالى :

« وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين[٩] » .

فالاعتراف بربوبية الله تعالى ، وتوحيده ، وعبادته عقيدة متأصلة فى فطرة الإنسان ، وموجودة منذ الأزل فى أعماق روحه .

وأشار الحديث النبوى أيضاً إلى أن للإيمان بالله تعالى أساساً فطرياً فى طبيعة الإنسان . قال الرسول ﷺ :

« ما من مولود إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء ، هل تُحسُّون فيها من جدعاء »[١٠] .

وقال عليه الصلاة والسلام أيضاً فى حديث آخر :

« كل نسمة تولد على الفطرة حتى يعرب عنها لسانها ، فأبواها يهودانها وينصرانها »[١١] .

ويدل هذان الحديثان الشريفان على أن فى الإنسان استعداداً فطرياً للإيمان بالله تعالى وتوحيده ، غير أن هذا الاستعداد الفطرى يحتاج إلى ما يظهره وينميه من تعليم وتوجيه وإرشاد من البيئة الاجتماعية التى ينشأ فيها الفرد[١٢] .

ولقد أرسل الله تعالى رسله وأنبياءه إلى الناس لهدايتهم إلى الإيمان بألوهيته وربوبيته . والمسلم يؤمن بالله تعالى لأنه « عز وجل » أخبرنا ، فى القرآن الكريم المنزل على نبيه خاتم المرسلين محمد ﷺ ، بألوهيته وربوبيته . قال الله تعالى فى تعظيم ألوهيته وربوبيته ، وذكر أسمائه الحسنى ، وصفاته العليا :

« هو الله الذى لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم . هو الله الذى لا إله إلا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر . سبحان الله عما يشركون هو الله الخالق البارىء المصور له الأسماء الحسنى يسبح له ما فى السموات والأرض وهو العزيز الحكيم »[١٣] .

وقال الله تعالى أيضاً :

« إن ربكم الله الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ، ثم استوى على العرش يُغشى الليل النهار يطلبه حثيثاً ، والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ، ألا له الخلق والأمر ، تبارك الله رب العالمين »[١٤] .

٢ - الإيمان بالملائكة وبكتب الله تعالى ورسله واليوم الآخر :

لقد أمرنا الله تعالى بالإيمان بملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر . قال الله تعالى :

« يا أيها الذين أمنوا آمنوا بالله ورسوله والكتاب الذى نزّل على رسوله والكتاب الذى أنزل من قبل ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فقد ضل ضلالاً بعيداً »[١٥] .

وقد وكل الله تعالى الملائكة بوظائف تتعلق بالإنسان . فمنهم من يحفظونه ويدفعون عنه الأذى ، وبخاصة أذى الجان والشياطين . قال الله تعالى :

« له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله »[١٦] . ومنهم من يراقبونه ، ويكتبون أعماله . قال الله تعالى : « إذ يتلقى المتلقيان عن اليمين وعن الشمال قعيد . ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد »[١٧] .

وأخبر الرسول ـ ﷺ ـ بذلك أيضاً فى قوله :

« يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار .. الحديث »[١٨] .

وقال عليه الصلاة والسلام أيضاً :

« إذا كان يوم الجمعة ، كان على كل باب من أبواب المسجد ملائكة يكتبون الناس على قدر منازلهم ، الأول فالأول . فإذا خرج الإمام طووا الصحف ، واستمعوا الخطبة .. الحديث »[١٩] .

وهم أيضاً رسل الله تعالى إلى الناس يلهمونهم ويوعذون إليهم بفعل الخير قال الرسول ﷺ :

« إن للشيطان لمّة بابن آدم ، وللملك لمة . فأما لمة الشيطان فإيعاذ بالشر وتكذيب بالحق . وأما لمة الملك فإيعاذ بالخير وتصديق بالحق .... الحديث »[٢٠] .

ووكل إليهم أيضاً نفخ الروح فى الجنين . قال الرسول ﷺ : « إن أحدكم يُجمع خلقه فى بطن أمه أربعين يوماً نطفة ، ثم يكون علقة مثل ذلك ، ثم يكون مضغة مثل ذلك ، ثم يُرسَل الملك فينفخ فيه الروح ، ويؤمر بأربع كلمات : رزقه ، وأجله ، وعمله ، وشقى أو سعيد .... الحديث »[٢١] .

ووكل إليهم أيضاً قبض أرواح الناس . قال تعالى : « قل يتوفاكم ملك الموت الذى وكل بكم .. »[٢٢] .

وأمرنا الله تعالى أيضاً بالإيمان بكتبه التى أنزلها سبحانه وتعالى إلى الإنسان لتعليمه وهدايته وإرشاده إلى المنهج الأمثل للحياة . والقرآن الكريم هو آخر هذه الكتب ، وأعظمها ، والمهيمن عليها ، والناسخ لجميع شرائعها وأحكامها . وهو الكتاب الشامل للتشريع الربانى الكامل لتنظيم حياة الإنسان بما يكفل له السعادة فى الدنيا والآخرة .

وأمرنا الله تعالى أيضا بالإيمان برسله الذين أرسلهم من فترة إلى أخرى إلى الناس لتبليغ كتبه وأوامره وتعاليمه إليهم ، ولتوضيحها لهم ، وليكونوا قدوة لهم ، ونموذجاً يقتدون به . والرسول محمد ﷺ

هو آخر الرسل ، وخاتم الأنبياء ورسالته هي أكمل الرسالات وأشملها ، جاءت للناس كافة ، وتضمنت كل ما فيه خير الإنسان وصلاحه فى الدنيا والآخرة . قال الله تعالى :

« قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين . يهدى به الله من اتبع رضوانه سُبُل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم »[٢٣] .

« يا أيها الناس قد جاءتكم موعظة من ربكم وشفاء لما فى الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين »[٢٤] .

« فمن اتبع هداى فلا يضل ولا يشقى . ومن أعرض عن ذكرى فإن له معيشة ضنكاً ونحشره يوم القيامة أعمى »[٢٥] .

ويؤمن المسلم أيضاً باليوم الآخر ، وبالبعث والحساب . فالحياة الدنيا ليست إلا دار اختبار وبلاء ، وأن الإنسان سوف يحاسب فى الآخرة على أعماله فيها ، وسوف يجازى عليها ، إما بالنعيم الخالد فى الجنة ، أو بالعذاب الدائم فى جهنم .

٣ - وحدة الحقيقة :

هناك طريقان يمكن أن يصل بهما الإنسان إلى معرفة الحقيقة ، هما العقل والوحى . أما فيما يتعلق بالعقل الإنسانى فإن له وسائل معينة محددة لمعرفة الحقيقة ، فهو يستعين بالحواس فى الملاحظة والإدراك ، ويستعين بالذاكرة لحفظ ما اكتسبه من معلومات ، لاستعادتها عندما يشاء ، ويستعين بالتخيل فى تناول معلوماته الحسية فى عمليات التجريد والتعميم ، والتأليف والتحليل ، التى تتضمنها عمليات التفكير والاستدلال العقلى . وعن طريق عمليات التفكير والاستدلال العقلى يمكن للعقل الإنسانى أن يصل إلى معرفة بعض الحقائق حول آيات الله تعالى وسننه الكونية . وهذا هو طريق منهج البحث العلمى الذى يتبعه العلماء فى بحوثهم العلمية . غير أن الوسائل التى يستخدمها العقل فى معرفة الحقيقة ليست معصومة من الخطأ . فقد يقع الخطأ فى مرحلة الملاحظة والإدراك ، أو فى مرحلة التذكر والتخيل ، أو فى مرحلة التفكير . وفى دراسات علم النفس أمثلة كثيرة تبين حدوث الخطأ فى كل خطوة من هذه الخطوات التى تتكون منها عملية اكتساب المعرفة العلمية . ولهذا السبب ، فإن العلماء ، وإدراكا منهم لمصادر الخطأ هذه فى عملية اكتساب المعرفة العلمية ، لا يعتبرون النتائج التى يصلون اليها من بحوثهم العلمية صحيحة بصورة يقينية ، بل إنهم يقولون إنه من المحتمل أن تكون صحيحة . وقد اصطلحوا على أن يذكروا مستوى درجة احتمال صحة نتائجهم بذكر مقياس إحصائى معين يعرف بمستوى الدلالة الإحصائية . وكلما كانت درجة احتمال صحة نتائجهم أكبر ، كانت درجة قربها من الحقيقة أكبر ، ودرجة قبول العلماء لها أعظم ، ولكنها على أية حال لا تصل أبداً إلى درجة الصحة اليقينية

المطلقة ، وبخاصة فى مجال العلوم الإنسانية .

إن قدرة العقل الإنسانى على تحصيل المعرفة ، واكتساب العلم محدودة ، فهو ، من جهة ، لا يستطيع أن يحيط علماً بجميع الحقائق العلمية ، ولا أن يصل فيما يعلمه منها إلى اليقين المطلق ، كما أنه ، من جهة أخرى ، لايستطيع أن يعرف الحقائق الغيبية .

« ... وما أوتيتم من العلم إلا قليلا »(٢٦) .

ولذلك ، كان الناس فى حاجة إلى أن يبعث الله تعالى إليهم الرسل والأنبياء ، من فترة إلى أخرى ، لتعليمهم وإرشادهم إلى ما فيه خيرهم فى الدنيا والآخرة .

« لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط .. »(٢٧) .

« كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه .. »(٢٨) .

إن العلم الذى نصل إليه عن طريق العقل ، والعلم الذى نصل إليه عن طريق الوحى ، يجب أن يكونا متفقين ، وغير متعارضين ، لأن الحقيقة واحدة ، ولأن مصدر العلم من كل هذين الطريقين واحد ، هو الله سبحانه وتعالى . لقد زود الله تعالى الإنسان بأدوات المعرفة من الحواس والعقل لكى نعرف بهما الحقيقة ، وأمرنا الله تعالى أن نسعى فى الأرض ، ونلاحظ ما فى الكون من المخلوقات وأن نبحث ونفكر فيما نرى ، وفى ذلك تكليف واضح من الله تعالى بالبحث العلمى بعامة ، وبالبحث التجريبى بخاصة .

إن الله سبحانه وتعالى هو المحرك والموجه والمنظم لكل شىء فى هذا الوجود . والعقل الإنسانى جزء من هذا الوجود ، فهو يعمل وفق مشيئة الله تعالى وقدرته وتوجيهه . فحينما يفكر الإنسان من أجل الوصول إلى معرفة حقيقة ما ، فإن الله عز وجل قادر ، إن شاء ، أن يوجه تفكيره إلى الوصول إلى معرفة هذه الحقيقة ، أو أن يكشف له عنها عن طريق الإلهام . وقد سبق أن تناول المؤلف ، فى شىء من التفصيل ، فى موضع آخر ، العلم اللدنى الذى يحصل عليه الإنسان عن طريق الإلهام والرؤيا .(٢٩) .

إن الحقيقة التى يصل إليها العقل الإنسانى فى أمر ما يجب أن تكون متفقة مع الحقيقة التى يخبرنا بها الوحى عن هذا الأمر . فإذا لم يتفق العقل مع الوحى ، فإن سبب ذلك يرجع إلى أحد أمرين : إما إلى خطأ العقل ، وإما إلى خطأ فى فهمنا للوحى . وفى هذه الحالة يجب علينا أن نعيد البحث فى الموضوع ، وأن نقوم بتحسين أسلوبنا فى التفكير ، وأن نحرص على تجنب الخطأ فى ملاحظاتنا واستنتاجاتنا ، كما يجب أيضاً أن نحسن فهمنا وتفسيرنا لما جاء به الوحى(٣٠) .

٤ - خلق الله تعالى الإنسان من مادة وروح :

أخبرنا القرآن الكريم إن الله تعالى خلق الإنسان من مادة وروح : « إذ قال ربك للملائكة إنى خالق بشراً من طين . فإذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين »(٣١) .

فالإنسان ، إذن ، يجمع فى طبيعة تكوينه بين صفات الحيوان وصفات الملائكة ، بين الحاجات والدوافع الفطرية الغريزية الضرورية لحياة بدنه وبقاء نوعه ، والتى تشارك فيها بقية الحيوان ، والحاجات والأشواق الروحية التى تدفعه إلى التقرب إلى الله تعالى بالعبادات والطاعات ، وتنزع به إلى السمو النفسى مما يقربه من صفوف الملائكة . وبهذه القبسة من روح الله تعالى فى طبيعة تكوين الإنسان ، فإنه يتميز عن بقيه مخلوقات الله تعالى ، وأصبح أهلاً لتحمل الرسالة التى كلفه الله تعالى بها ، وهى عبادته وحده ، والخلافة فى الأرض ، والعمل على عمارتها ، وتحصيل العلوم والمعارف وتسخيرها فى عمارة الأرض ، والتمسك بالقيم والمثل العليا ، والسعى الدائب نحو السمو النفسى .

ومن الواضح أن التسليم بحقيقة خلق الإنسان من مادة وروح تؤدى بنا إلى رفض المفاهيم والنظريات الموجودة فى علم النفس التى تعتمد على نظرية التطور لدارون فى صورتها الفجة الشائعة ، والتى تذهب إلى أن الحيوانات العليا ، بما فيها الإنسان ، قد تطورت عبر عصور التاريخ القديمة ، عن حيوانات أدنى . فالإنسان الأول آدم عليه السلام ، قد خلقه الله تعالى منذ البداية على صورته . ولكن هذا لا يعنى أننا ننكر مفهوم التطور كحقيقة علمية ، وسنة من سنن الله الكونية التى يجب أن ندرسها فى صورتها العلمية الحقيقية . فالإنسان ، مثلاً ، وكذلك الحيوان ، يمر تكوينه وهو جنين فى بطن أمه فى عدة مراحل من التطور حتى يكتمل تكوينه على الهيئة التى أراده الله تعالى له . ويمر الوليد ، بعد الميلاد ، بعدة مراحل من أطوار النمو حتى يبلغ كمال نموه ونضجه . قال الله تعالى :

« وقد خلقكم أطوارا »(٣٢) .

وقد تناول المؤلف فى موضع آخر ، فى شىء من التفصيل ، ما جاء فى القرآن الكريم والحديث النبوى الشريف عن مراحل نمو الجنين ، ومراحل نمو الوليد بعد الولادة »(٣٣) .

ثم أن الإنسان منذ خلق آدم عليه السلام ، قد مر بسلسلة طويلة من مراحل التطور الاقتصادى ، والسياسى ، والثقافى ، والحضارى حتى وصل إلى ما وصل إليه اليوم من تقدم فى مختلف فروع العلوم ، والآداب ، والفنون ، والصناعات ، ونظم الحكم .

إن التسليم بحقيقة خلق الإنسان من مادة وروح ، كما جاء فى القرآن الكريم ، وما أخبرنا به النبى ﷺ ، تؤدى بنا أيضا إلى

رفض جميع النظريات التى تفسر سلوك الإنسان على أساس مادى ميكانيكى بحت ، والتى تغفل تأثير النواحى الروحية فى سلوك الإنسان .

ومن الطبيعى أن ينشأ عن تعارض بعض مطالب وحاجات العنصرين اللذين يتكون منهما الإنسان ، المادة والروح ، نوع من الصراع النفسى الذى يعانى منه كثير من الناس ، ويصبح من الضرورى على الإنسان أن يعمل على تحقيق قدر معقول من التناسق والتوازن بينهما ، إذ أن على ذلك يتوقف تحقيق الشخصية السوية ، والصحة النفسية . وهذه الحقيقة تستلزم منا أيضاً إعادة النظر فى مفاهيم علماء النفس المحدثين عن الشخصية السوية ، والصحة النفسية ، ومؤشرات الصحة النفسية .

وقد قام المؤلف بمناقشة هذا الموضوع فى شىء من التفصيل فى موضع آخر[٣٤] .

٥ - الإنسان خيّر بطبيعته :

إن فى الإنسان استعداداً فطرياً لتمييز الخير من الشر ، والحلال من الحرام ، والحق من الباطل ، وقد أشار الرسول ﷺ إلى هذه الحقيقة بقوله عليه الصلاة والسلام :

« إن الحلال بيّن ، وإن الحرام بيّن .. الحديث »[٣٥] .

ويميل الإنسان فطرياً إلى فعل الخير ، ويشعر بالارتياح لفعله ، كما يميل فطرياً إلى تجنب الشر ، ويشعر بعدم الارتياح وعدم الرضا لفعله . وقد أشار الرسول ﷺ إلى هذه الحقيقة بقوله عليه الصلاة والسلام :

« استفت قلبك ، البّر ما اطمأنت إليه النفس واطمأن إليه القلب ، والإثم ما حاك فى النفس وتردد فى الصدر ، وإن أفتاك الناس وأفتوك »[٣٦] .

وقد ذهب بعض علماء النفس المحدثين مثل سيجمند فرويد S. Freud ولورنز Lorenz إلى أن فى الإنسان غريزة للعدوان ، وهو رأى لم يوافقهم عليه بعض علماء النفس الآخرين مثل ماسلو Maslow وفروم Fromm الذين ذهبوا إلى أن ذلك يعطى فكرة سلبية ومتشائمة عن طبيعة الإنسان ، وقاموا ، على العكس ، بتأكيد النواحى الخيرة والإيجابية فى الطبيعة الإنسانية[٣٧] .

ومن الواضح أن التصور الإسلامى للإنسان لايقبل رأى فرويد وغيره من علماء النفس الذين يذهبون إلى أن فى الإنسان ميلاً فطرياً إلى العدوان والشر ، كما أنه لايقبل رأى بعض علماء الاجتماع وعلماء الجريمة مثل سيزار لومبروزو Lombroso وغيره الذين يذهبون إلى أن بعض الأفراد يولدون مجرمين بالوراثة[٣٨] . ويؤيد التصور الإسلامى للإنسان الرأى الذى يذهب إلى أن الإنسان خير بالفطرة . غير أن الإنسان ، مع ذلك ، قد يقع تحت تأثير بعض العوامل التربوية والإجتماعية غير الملائمة مما يطمس فيه استعداده الفطرى

للخير ، ويغرس فيه بذور الشر والعدوان ، ويدفعه إلى فعل الشر وارتكاب الجريمة .

فكما أن فى الإنسان استعداداً فطرياً للخير ، ففيه أيضاً استعداداً لتعلم فعل الشر إذا وجد فى ظروف تربوية واجتماعية يتعلم منها الأخلاق الرذيلة ، وأفعال الشر والرذيلة .

٦ - الإنسان حر الاختيار والإرادة :

وكما اختص الله تعالى الإنسان بالعقل الذى يميز به بين الخير والشر ، والحق والباطل ، والحسن والقبيح ، كما ذكرنا من قبل ، فقد ميزه أيضاً عن سائر المخلوقات بحرية الاختيار والإرادة .

« وقل الحق من ربكم ، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر .. »(٣٩) .

« ونفس ما سواها . فألهمها فجورها وتقواها . قد أفلح من زكاها . وقد خاب من دساها »(٤٠)

لقد ذكرنا من قبل أن الإنسان يميل بالفطرة إلى فعل الخير ، وتجنب الشر . ونحن إذا سلمنا بذلك ، فإن النتيجة المنطقية التى تتبع ذلك ، هى أن الإنسان إذا وضع موضع الاختيار بين الخير والشر ، فإنه سوف يختار الخير ، ويتجنب الشر ، وفقاً لميله الفطرى . وعندئذ لايكون هناك ، فى الواقع ، اختيار أصلاً . غير أن الأمر ، فى الحقيقة ، ليس بهذه الصورة البسيطة . فالإنسان ، فى الواقع ، يحيط به كثير من قوى الشر ، وعلى رأسها وأهمها الشيطان الذى لا يترك الإنسان وحده أبداً ليعمل وفق فطرته ، وإنما هو دائم التدخل لاغرائه لفعل الشر بكل ما لديه من وسائل الإغراء . قال الله تعالى :

« قال فبما أغويتنى لأقعدن لهم صراطك المستقيم . ثم لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمانهم وعن شمائلهم . ولا تجد أكثرهم شاكرين »(٤١) .

« ... إن الشيطان للإنسان عدو مبين »(٤٢) .

وفى مثل هذه المواقف التى يزين فيها الشيطان للإنسان طريق الشر ، تظهر قدرة الإنسان على الاختيار ، بين طريق الخير الذى يميل إليه بفطرته ، وبين طريق الشر الذى يغريه به الشيطان ويزينه له . ولعل الصراع النفسى الذى يعانيه الإنسان فى مثل هذه المواقف ، هو نوع من البلاء الذى يبتلى الله تعالى به المؤمنين لاختبار صدق إيمانهم ، وقوة ثباتهم على التقوى . ولعل هذه المعاناة فى أمثال هذه المواقف من الاختيار هو جزء من الكبد الذى يعانيه الإنسان فى حياته الدنيا ، والذى يشير إليه الله تعالى فى قوله عزّ وجلّ .

« لقد خلقنا الإنسان فى كبد »(٤٣) .

إن من ينجح فى أمثال هذه المواقف من الاختيار ، بالتغلب على نوازع الإثم والشر التى يثيرها الشيطان فيه ، والانصياع إلى وازع الخير فى فطرته ، فيتجنب الإثم والشر ، ويختار الخير والفضيلة والعفة ، وما يأمر به الله تعالى ورسوله ﷺ ، فإنه

سيفوز برضا الله تعالى فى الدنيا والآخرة . أما من ينقاد إلى فعل ما يزينه له الشيطان وأعوانه من شياطين الجن والإنس من الإثم والشر ، فإنه يجازى بسخط الله تعالى عليه فى الدنيا وبعذابه فى الآخرة .

« فأما من طغى ، وآثر الحياة الدنيا ، فإن الجحيم هى المأوى . وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هى المأوى »(٤٤) .

وتتبع حريةَ الاختيار ، حريةُ الإرادة ، أى حرية اتخاذ الوسائل الكفيلة بالتنفيذ . فالاختيار هو مجرد تفضيل أحد الأمرين على الآخر . وقد يظل الاختيار مجرد رأى أو رغبة ، دون أن ينتقل إلى دائرة التنفيذ فى الواقع . ولذلك كان من الضرورى أن يكون الإنسان أيضاً ذا إرادة حرة فى تنفيذ الاختيار المفضل .

إن حرية الإنسان فى الاختيار والإرادة هما أساس مسؤوليتة القانونية عن أعماله ، وهى أيضاً أساس مسؤوليته أمام الله تعالى فى الآخرة .

٧ - القرآن والحديث مصدران أساسيان لمعلوماتنا اليقينية عن الإنسان :

إن القرآن الكريم والحديث النبوى الشريف هما المصدران الأساسيان اللذان نستمد منهما معلوماتنا اليقينية عن الإنسان .. فالله سبحانه وتعالى الذى خلق الإنسان ، هو أعلم بطبيعته ، وأسرار تكوينه ، وخفايا نفسه ، وحقيقة صفاته وأحواله .

« ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير »(٤٥) .

« ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل الوريد »(٤٦) .

لقد نزل القرآن الكريم لهداية الإنسان ، ولتعليمه ، وتنظيم حياته . إنه كتاب نزل أساساً للإنسان ، ويهدف أساساً لإصلاح الإنسان . ولذلك ، فإننا نجد فيه وصفاً لأحوال النفس الإنسانية ، ولأسباب انحرافها ومرضها وطرق تربيتها وتهذيبها وعلاجها ، وكثيراً من الحقائق عن الإنسان ، وحياته النفسية . وقد تناول المؤلف من قبل بيان ما جاء فى القرآن الكريم من حقائق عن الإنسان وحياته النفسية فى كتابه « القرآن وعلم النفس »(٤٧) .

ونجد أيضاً فى الحديث النبوى كثيراً من الحقائق عن الإنسان وحياته النفسية . وقد تناول المؤلف من قبل ما جاء فى الحديث النبوى من معلومات نفسية فى كتابه « الحديث النبوى وعلم النفس »(٤٨) .

إن الحقائق التى وردت فى كل من القرآن الكريم والحديث النبوى الشريف عن الحياة النفسية للإنسان ، هى حقائق يقينية ، ويجب اعتبارها مسلمات لبحوثنا فى علم النفس .

ثانياً : التمكن من علم النفس الحديث :

إن من يتصدى للتأصيل الإسلامى لعلم النفس يجب أن يكون متمكناً من هذا العلم

تمكناً تاماً ، وعلى معرفة شاملة ودقيقة بموضوعات هذا العلم ، وتطوره التاريخى ، ومناهجه فى البحث وإسهاماته ونتائجه ونظرياته ، والمشكلات التى تجرى حولها البحوث فى الوقت الحاضر . ولما كان علم النفس الحديث قد تشعب إلى فروع وتخصصات كثيرة ، يصعب على عالم واحد أن يتمكن منها جميعاً تمكنا دقيقاً ، فقد أصبح من الضرورى أن يشترك فى التأصيل الإسلامى لعلم النفس فريق من علماء النفس المتخصصين فى مجالات التخصص المختلفة من مختلف الجامعات الإسلامية . وسوف تكون هناك صعوبات إدارية ، وتنظيميه تتعلق بتنسيق مجهودات هؤلاء العلماء وتوجيهها فى فريق بحث موحد المسار من حيث منهجه وأهدافه[١].

ويبدو أن الحل الأمثل لهذه المشكلة هو أن تقوم هيئة علمية معينة ، كإحدى الجامعات ، أو أحد مراكز البحوث ، بمهمة الإشراف على عملية التأصيل الإسلامى لعلم النفس ، وتتولى عملية تنظيم الاتصال بعلماء النفس المهتمين بهذا الموضوع فى جامعات البلاد الإسلامية ، وتقوم بدعوتهم إلى الاشتراك فى هذه المهمة ، وتقوم بمكافأتهم على ذلك مكافأة مجزية .

ويمكن أن تتكون لجنة واحدة أو عدة لجان مختلفة من علماء النفس ، حسب الإمكانات البشرية والمالية المتاحة ، بحيث يكون أعضاء كل لجنة من تخصص واحد معين . ويقوم الأعضاء فى كل لجنة بوضع خطة مفصلة للتأصيل الإسلامى فى فرع تخصصهم .. وتتلخص هذه الخطة فى ترتيب موضوعات العلم فى فرع تخصصهم حسب أولويتها فى عملية التأصيل . ثم يبدأ الأعضاء بعد ذلك فى عملية تأصيل الموضوع الأول فى هذه الخطة ، ثم ينتقلون بعد ذلك إلى تأصيل الموضوع الثانى ، ثم الثالث ، وهكذا حتى يتم تأصيل جميع موضوعات العلم فى فرع تخصصهم .

وتتكون الخطوة الأولى من عملية تأصيل كل موضوع من هذه الموضوعات من كتابة مقال أو تقرير يشمل الصورة النهائية التى وصل إليها العلم فى هذا الموضوع ، ويبين تطوره التاريخى ، والمناهج التى استخدمت فيه ، والنتائج التى توصل إليها ، والنظريات التى وضعت فيه ، والبحوث التى تجرى فيه فى الوقت الحاضر ، والمشكلات التى لم تحسم فيه بعد ومازالت فى حاجة إلى مزيد من البحث .

إن هذا المقال أو التقرير سوف يمر بعد ذلك بالمراحل التالية فى عملية التأصيل الإسلامى التى سنذكرها فيما بعد ، وأول هذه المراحل هو تقديمه إلى العلماء المتخصصين فى الشريعة الإسلامية وأصول الفقه للبحث فى موضوعات تخصصهم عما يقابل ما جاء فى هذا التقرير العلمى من موضوعات .

ثالثا : التمكن من الأصول والمبادىء الإسلامية :

من الضرورى ، أيضاً ، لمن يتصدى للتأصيل الإسلامى لعلم النفس أن يكون على معرفة دقيقة بالأصول والمبادىء الإسلامية ، حتى يستطيع أن يبحث عما يوجد فى الأصول الإسلامية من موضوعات تتعلق بموضوعات علم النفس ، وإجراء المقارنة العلمية الدقيقة بينها .

ولما كان علماء النفس ، فى الأغلب ، غير ملمين إلماماً كافياً بالأصول والمبادىء الإسلامية ، فإنه يصبح من الضرورى أن يستعينوا بمجموعة من العلماء المتخصصين فى الشريعة وأصول الفقه ، ليقوموا بمهمة الكشف عما يوجد فى الأصول الإسلامية من موضوعات تتصل بموضوعات علم النفس . إن التقارير التى أعدت فى الخطوة الأولى سوف تكون مفيدة لعلماء الشريعة وأصول الفقه لإعطائهم فكرة واضحة عن موضوعات علم النفس التى سيقومون بالبحث عما يتصل بها فى الأصول الإسلامية .

ثم ترتب هذه الموضوعات التى تجمع من الأصول الإسلامية ، وتبوب على نسق تبويب موضوعات علم النفس حتى يسهل على علماء النفس مقارنتها بموضوعات علم النفس ، ومعرفة ما يوجد بينها من أوجه الاتفاق والاختلاف .

إن القرآن الكريم ، والحديث النبوى الشريف هما الأصلان الإسلاميان الرئيسيان اللذان يجب أن يدرسا دراسة مستفيضة لاستقصاء كل ما جاء فيهما من مفاهيم نفسية ، وموضوعات تتعلق بالحياة النفسية للإنسان ، وخصائص سلوكه ، والعوامل التى تؤثر فى شخصيته ، وأسباب سعادته وشقائه ، وسوائه وانحرافه ، وطرق تربيته ، وتهذيبه ، وتعديل سلوكه . ولا شك فى أن دراستنا لما جاء عن هذه الموضوعات فى القرآن الكريم ، والحديث النبوى الشريف سوف يمدنا بفهم صحيح للتصور الإسلامى للإنسان ، وهو أمر هام جداً فى عملية التأصيل الإسلامى لعلم النفس ، إذ أنه يعطينا معياراً رئيسياً يمكن على أساسه مراجعة موضوعات ونظريات علم النفس لمعرفة مدى اتفاقها أو عدم اتفاقها مع التصور الإسلامى للإنسان . وقد قام الباحث بهذه الدراسة من قبل ، وأصدر عنها كتابيه اللذين سبق أن أشرت إليهما ، وهما « القرآن وعلم النفس » و « الحديث النبوى وعلم النفس » . وقد تضمن هذان الكتابان ما جاء فى القرآن الكريم والحديث النبوى الشريف متعلقاً بحاجات الإنسان ودوافعه ، وانفعالاته ، وإدراكه الحسى والعقلى ، والمبادىء التى تنظم عملية تعلمه ، وتذكره ونسيانه ، وأحلامه ، ونموه والعوامل التى تؤثر فى شخصيته ، وصحته النفسية ، وعلاجه النفسى . وقد حاول الباحث ، على قدر الإمكان ، المقارنة بين ما جاء فى القرآن الكريم والحديث النبوى الشريف متصلاً

بهذه الموضوعات ، وما يذهب إليه علم النفس .

رابعاً : معرفة الدراسات النفسية للعلماء المسلمين :

قام كثير من المفكرين المسلمين من علماء الكلام ، والمتصوفين ، والفلاسفة بأبحاث ودراسات عن النفس ، وخلفوا لنا مجموعة من الآراء والدراسات الهامة . ومع أن هؤلاء المفكرين قد تأثروا بكثير من ثقافات الأمم السابقة ، وبخاصة الفكر اليونانى ، إلا أنهم قد أضافوا فى دراساتهم النفسية أراءهم الخاصة فى بعض الموضوعات ، كما حاولوا التوفيق بين الفكر الفلسفى اليونانى ، وبين التصور الإسلامى للإنسان . ويهمنا فى هذه المرحلة ، على وجه خاص ، معرفة إسهام المفكرين المسلمين فى إثراء الدراسات النفسية ، ودورهم فى التطور التاريخى لعلم النفس ، والمصطلحات والمفاهيم التى استخدموها ، وطريقتهم فى التوفيق بين موضوعات علم النفس اليونانى ومبادىء الدين الإسلامى ، وكيف تناولوا بعض الأفكار اليونانية بطريقة تتفق مع التصور الإسلامى للإنسان . وقد سبق للباحث أن قام بدراسة عن علم النفس عند ابن سينا ، بينت إسهامه فى التطور التاريخى لعلم النفس[٤٩] .

خامساً : نقد علم النفس :

بعد إتمام الخطوات السابقة ، يصبح الطريق الآن ممهداً لقيام علماء النفس بالتحليل النقدى لموضوعات علم النفس على ضوء مبادىء الإسلام[٥٠] ، وعلى أساس المسلمات التى ذكرناها فى الخطوة الأولى ، وعلى ضوء التصور الإسلامى للإنسان الذى توصلنا إليه من الخطوة الثالثة . ويهدف هذا التحليل النقدى إلى معرفة مواضع الاتفاق وعدم الاتفاق بين موضوعات علم النفس ومبادىء الإسلام . فأما ما يتفق مع مبادىء الإسلام فنبقى عليه ، وأما مالا يتفق معها فيخضع للدراسة بهدف تعديله أو حذفه .

إننا فى حاجة ماسة فى هذه المرحلة إلى مراجعة كثير من المفاهيم السائدة فى علم النفس ، ولنذكر فيما يلى بعض الأمثلة لهذه المفاهيم التى تحتاج إلى إعادة النظر فيها . لقد ساد فى علم النفس الاتجاه المادى فى تفسير الظواهر النفسية وسيطر على كثير من بحوثه الفكر الداروينى الذى يعتبر الإنسان سلالة متطورة عن الحيوان ، وأغفل فى بحوثه الجانب الروحى من الطبيعة الإنسانية ، واستبعد الدين عند دراسة الدافعية لدى الإنسان . إننا لانجد فى كتب المداخل إلى علم النفس ذكراً لدافع التدين كأحد دوافع الإنسان الفطرية .

وحينما يتعرض بعض علماء النفس الغربيين للدين ، فإنهم ينظرون إليه باعتباره دافعاً اجتماعياً مكتسباً ، نشأ تحت تأثير بعض الظروف الاجتماعية والنفسية التى مر بها الإنسان عبر عصور تاريخه القديم . وقد سبق للباحث أن بيّن من قبل أثناء الكلام

عن مسلمة الإيمان بالله تعالى الأساس الفطرى لدافع التدين .

وتمشياً مع الاتجاه المادى الذى يغلب على دراسات علم النفس الحديث أيضاً ، فإن علماء النفس الغربيين ، حينما يتكلمون عن مؤشرات الصحة النفسية فإنهم يذكرون كثيراً من العوامل التى تتعلق بقدرة الفرد وفاعليته فى القيام بشؤون حياته الواقعية ، والشخصية ، والاجتماعية ، وإشباع حاجاته المادية الدنيوية ولكنهم لا يوجهون أى اهتمام إلى تأثير النواحى الروحية فى سلوك الإنسان وصحته النفسية ، ويغفلون تأثير الإيمان بالله تعالى فى التخلص من القلق ، وفى بث الشعور بالأمن والطمأنينة فى النفس . ولذلك ، فنحن فى حاجة إلى إعادة النظر فى مفهوم « الشخصية السوية » و « الصحة النفسية » ، وإعادة تعريفها تعريفاً إجرائياً يتفق مع تصورنا الإسلامى للإنسان . وقد سبق للباحث أن ناقش موضوع الصحة النفسية ومؤشراتها من وجهة نظر إسلامية فى مواضع أخرى(٥١) .

ومن المفاهيم النفسية التى تحتاج أيضاً إلى إعادة النظر فيها مفهوم « الأحلام » فعلماء النفس الغربيون ينظرون إلى الأحلام على اعتبار أنها نشاط ذهنى يحدث أثناء النوم نتيجة لتأثير كثير من العوامل . فقد تحدث الأحلام نتيجة إحساسات يحس بها النائم تحت تأثير مؤثرات حسية صادرة من البيئة الخارجية أو من داخل جسمه نفسه .

وقد تحدث الأحلام نتيجة استمرار التفكير فى المشكلات التى كانت تشغل بال الإنسان أثناء اليقظة . وقد تكون عبارة عن استرجاع بعض الذكريات من أحداث حياته فى الماضى . وقد تكون عبارة عن إشباع بعض رغباته ودوافعه السابقة ، وبخاصة رغباته ودوافعه اللاشعورية ، وهو الرأى الذى ذهب إليه فرويد ، وهو الرأى الأكثر شيوعاً الآن بين علماء النفس والمحللين النفسيين فى تفسير الأحلام . ولا يقول علماء النفس الغربيون المحدثون بالأحلام التنبؤية ، أو الرؤى التى تبشر بخير مقبل ، أو تنذر بشر سيقع فى المستقبل ، والتى جاء ذكرها فى القرآن الكريم والحديث النبوى الشريف . لقد ذكر القرآن رؤيا الرسول ﷺ أنه والمؤمنين يدخلون مكة محلقين رؤوسهم ومقصرين (٥٢) ، ورؤيا الفتيين اللذين كانا مع يوسف عليه السلام فى السجن (٥٣) ، ورؤيا ملك مصر عن البقرات السبع السمان التى يأكلهن سبع بقرات عجاف ، والسنابل السبع الخضر والسنابل السبع اليابسات (٥٤) . وذكر الرسول ﷺ الرؤيا التى تبشر بخير سيقع فى المستقبل . فعن أنس أن الرسول ﷺ قال :

« إن الرسالة والنبوة قد انقطعت فلا رسول بعدى ولا نبى » قال . فشق ذلك على الناس ، فقال : « لكن المبشّرات » قالوا : يارسول الله ، وما المبشرات ؟ قال : « رؤيا المسلم وهى جزء من أجزاء النبوة » (٥٥) .

وعن أبى هريرة أنه سمع رسول الله ﷺ يقول :

« لم يبق من النبوة إلا المبشّرات » قالوا : ومـا المبشرات قال : « الرؤيـا الصالحة »(٥٦) .

يتضح مما تقدم أنه من الضرورى إعادة النظر فى مفهوم الأحلام ، بحيث يضاف إليه المعنى الخاص بالرؤيا أو بالحلم المتنبئ . فالحلم لا ينشأ فقط ، كما يقول علماء النفس المحدثون ، نتيجة للمؤثرات الحسية الخارجية أو الداخلية والأسباب الأخرى التى ذكرناها سابقاً ، وإنما ينشأ كذلك نتيجة لإيحاءات أو إلهامات إلهية تحمل للإنسان نوعاً من البشرى بأحداث سعيدة ستحدث له ، أو الإنذار بشر سيقع له . وقد سبق أن تناول الباحث فى مواضع أخرى موضوع الأحلام والرؤى من وجهة نظر إسلامية فى شىء من التفصيل(٥٧) .

سادساً : إجراء البحوث فى علم النفس من وجهة نظر إسلامية :

لاتقتصر عملية التأصيل الإسلامى لعلم النفس على نقد موضوعاته ومفاهيمه بل يجب كذلك إثراء معرفتنا العلمية . بإجراء بحوث جديدة فى كثير من المجتمعات الإسلامية من وجهة نظر إسلامية ، تهدف إلى حل مشكلات الناس الهامة من أجل تحقيق حياة أفضل لهم . ومن الضرورى أن يحدث نوع من التنسيق بين الباحثين فى الجامعات الإسلامية المختلفة لتبادل المعلومات ، ولتفادى التكرار ، وللتعاون معاً فى إجراء بحوث مشتركة .

ويمكن أن تجرى هذه البحوث فى مسارين : أحدهما نظرى ، يتجه إلى القيام بنوعين من الدراسات النظرية . النوع الأول هو عبارة عن دراسات تعنى بتوضيح وجهة نظر الإسلام فى بعض الموضوعات والمفاهيم النفسية . والنوع الثانى من الدراسات النظرية يعنى ببحث الدراسات النفسية عند العلماء المسلمين السابقين لمعرفة آرائهم وإسهاماتهم فى كثير من موضوعات علم النفس ، والمفاهيم التى استخدموها ، ومحاولاتهم المختلفة للتوفيق بين آراء الفلاسفة اليونانيين فى بعض موضوعات علم النفس ومبادىء الإسلام . أما المسار الثانى فهو ميدانى وتجريبى ، يعنى بإجراء بحوث ميدانية وتجريبية تهدف إلى إيجاد حلول للمشكلات التى يعانى منها المسلمون فى الوقت الحاضر . ويمكن أن نذكر هنا بعض الأمثلة كنماذج لهذه البحوث فى كل من هذين المسارين .

أولا الدراسات النظرية :

أ - الدراسة النظرية لبعض المفاهيم والموضوعات من وجهة نظر إسلامية :

ويمكن أن نذكر بعض الأمثلة لهذه الدراسة فيما يلى :

١ - التعرف الإجرائى لبعض المفاهيم النفسية من وجهة نظر إسلامية ، مثل : الشخصية السوية ، والصحة النفسية ،

والأحلام . ويجب أن نستعين فى ذلك بما جاء فى القرآن الكريم ، والحديث النبوى الشريف متعلقاً بهذه المفاهيم . وهناك عدد من الدراسات التى تناولت المفاهيم النفسية فى القرآن الكريم والحديث النبوى الشريف ، والتى ستكون مفيدة لنا فى هذا الصدد ، أذكر منها الكتب التالية : « القرآن وعلم النفس » ، و « الحديث النبوى وعلم النفس » للباحث ، وقد سبق الإشارة إليهما ، و « نحو علم نفس إسلامى » لحسن محمد الشرقاوى »[٥٨] ، و « من علم النفس القرآنى » لعدنان الشريف[٥٩] ، و « النفس الإنسانية فى القرآن الكريم » لإبراهيم محمد سرسيق[٦٠] .

٢ – وضع نموذج إسلامى للإرشاد النفسى والعلاج النفسى ، يستعين بالتوجيه الدينى إلى جانب الأساليب التقليدية التى يتبعها المعالجون النفسيون . ومن الممكن أن يخضع هذا النموذج الإسلامى فيما بعد للدراسة التجريبية للتحقق من أفضليته على النموذج التقليدى للعلاج النفسى .

٣ – القيم الإنسانية الإسلامية .

٤ – دراسة الشخصية من وجهة نظر إسلامية ، ومراحل نموها ، والعوامل المختلفة التى تؤثر فيها ، وأسباب انحرافها ومرضها .

٥ – تربية الأولاد فى الإسلام .

ب ـ الدراسات النفسية للعلماء المسلمين السابقين :

بذلت عدة محاولات من قبل لدراسة ما خلفه العلماء المسلمون السابقون من دراسات نفسية ، أذكر منها ، على سبيل المثال ، الكتب التالية : « الإدراك الحسى عند ابن سينا » : بحث فى علم النفس عند العرب للباحث[٦١] ، الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالى بوجه خاص « لعبد الكريم العثمان[٦٢] ، التعلم عند برهان الإسلام الزرنوخى « لسيد أحمد عثمان »[٦٣] ، النفس البشرية عند ابن سينا ، « لألبير نصرى نادر » ابن سينا ومذهبه فى النفس ، دراسة فى القصيدة العينية « لفتح الله خليف »[٦٥] ، ابن سينا والنفس الإنسانية « لمحمد خير حسن عرقسوس وحسين ملا عثمان »[٦٦] ، ونحن لازلنا فى حاجة إلى مزيد من البحث فى هذا المجال لمعرفة الدراسات النفسية لكثير من المفكرين المسلمين السابقين مثل الكندى ، والفارابى ، وابن رشد ، والغزالى ، والرازى ، وغيرهم .

ثانيا : الدراسات الميدانية والتجريبية :

من الضرورى أن يعنى علماء النفس فى البلاد الإسلامية بإجراء البحوث الميدانية والتجريبية فى المجتمعات الإسلامية لحل مشكلات الإنسان المسلم المعاصر من وجهة نظر إسلامية . وفيما يلى اقتراحات لبعض الموضوعات التى يمكن دراستها

دراسة ميدانية وتجريبية من وجهة نظر إسلامية .

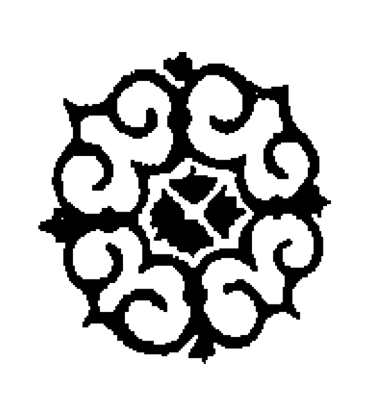
١ - العلاقة بين التدين والصحة النفسية .
٢ - العلاقة بين التدين والجريمة .
٣ - العلاقة بين التربية الدينية للأبناء فى الأسرة المسلمة ، وسمات شخصية الأبناء .
٤ - العلاقة بين التربية الدينية للأبناء فى الأسرة المسلمة ، وصحة الأبناء النفسية .
٥ - العلاقة بين مستوى التدين والمشكلات النفسية لدى الشباب المسلم .
٦ - العلاقة بين مستوى التدين والكفاءة المهنية لدى الشباب المسلم .
٧ - العلاقة بين مستوى التدين ومستوى التوافق فى الحياة الزوجية فى الأسرة المسلمة .
٨ - الفرق فى التحسين الذى يحدث بين طريقتين فى العلاج النفسى ، إحداهما تستخدم أسلوبا تقليديا فى العلاج النفسى ، والأخرى تستخدم نموذجاً إسلامياً فى العلاج النفسى .

سابعاً : عقد الندوات والمؤتمرات العلمية :

من الضرورى أيضاً الاهتمام بعقد الندوات والمؤتمرات المحلية والدولية التى يدعى إليها علماء النفس ، وعلماء الشريعة وأصول الفقه ، من الجامعات الإسلامية المختلفة لمناقشة نتائج البحوث التى تمت فى مجال التأصيل الإسلامى لعلم النفس ، ولتبادل الآراء حول المنهج العام المتبع فى عملية التأصيل الإسلامى ، وما يعترض هذا العمل من صعوبات ومشكلات ، والوسائل الممكنة للتغلب عليها . إن هذه الخطوة هامة جداً لتحقيق التنسيق بين الباحثين فى البيئات العلمية المختلفة ، ولتحقيق قدر ضرورى من المعرفة المشتركة التى ينطلق منها البحث العلمى المستقبلى فى هذا المجال .

ثامناً : إعادة كتابة علم النفس فى إطار إسلامى :

بتقدم البحوث فى علم النفس من وجهة نظر إسلامية ، وبتراكم المعلومات الجديدة فى هذا المجال ، سوف يصبح من الممكن لعلماء النفس بالتدرج إعادة كتابة كثير من موضوعات علم النفس فى إطار إسلامى . وسوف يتمكنون فى النهاية من تأليف كتب دراسية جديدة فى علم النفس تتفق مع المبادىء الإسلامية ، وهو الهدف الذى نرجو أن نصل إليه بمواصلة الجهد فى عملية التأصيل الإسلامى لعلم النفس :



الهـوامـش

(١) محمد عثمان نجاتى : الحديث النبوى وعلم النفس ، بيروت : دار الشروق ١٩٨٩ ، ص ٧ ، ٨ .

(٢) محمد عثمان نجاتى : أسلمة العلوم الاجتماعية . بحث قدم إلى « ندوة التأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية » ، التى عقدت فى جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض فى المدة من ٥ الى ١٤٠٧/٦/٦ هـ ، ص ٧ ، انظر ايضا : اسماعيل الفاروق : أسلمة المعرفة . ترجمة عبد الوارث سعيد . الكويت : دار البحوث العلمية ، ١٩٨٤ ، ص ٢٩ - ٣٥ ، المعهد العالمى للفكر الإسلامى : إسلامية المعرفة : المبادىء العامة ، خطة العمل ، الإنجازات . القاهرة : وكالة الاهرام للتوزيع ، ١٩٨٦ ، ص ٣٢ - ٣٤ .

(٣) محمد عثمان نجاتى : أسلمة العلوم الاجتماعية ، مرجع سابق ، ص ٣ .

(٤) محمد عثمان نجاتى : المدنية الحديثة وتسامح الوالدين ، بحث حضارى مقارن لشباب مصر ولبنان والعراق وسوريا والأردن والولايات المتحدة الأمريكية ط ٢ . القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٧٤ ، ص ١٠ - ١٥ .

(٥) انظر دور العلم فى تثبيت الإيمان بالله تعالى فى :
ا . كرس موريون : العلم يدعو للإيمان ، ط ٥ ترجمة محمود صالح الفلكى القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٦٥ .
جون كلوفرمونسما وآخرون : الله يتجلى فى عصر العلم ، ط ٣ . ترجمة الدمرداش عبد المجيد سرحان . القاهرة : مؤسسة الحلبى وشركاه ، ١٩٦٨ .

(٦) محمد عثمان نجاتى : القرآن وعلم النفس ، ط ٣ . بيروت : دار الشروق ، ١٩٨٧ ، ص ٤٧ ، ٤٨ ، محمد عثمان نجاتى : الحديث النبوى وعلم النفس ، مرجع سابق ، ص ٣٢ .

(٧) الروم : ٣٠

(٨) تفسير القرطبى ، جـ ٤ ، ص ٢٩ ، تفسير الجلالين ، ص ٣٤٠ .

(٩) الأعراف : ١٧٢

(١٠) رواه الشيخان وابو داود والترمذى عن ابى هريرة ، جمعاء : كاملة الخلقة ، وجدعاء : ناقصة

(١١) رواه أحمد بن حنبل عن الأسود بن سريع

(١٢) محمد عثمان نجاتى : الحديث النبوى وعلم النفس ، مرجع سابق ، ص ٣٣ - ٣٤

(١٣) الحشر : ٢٢ - ٢٤

(١٤) الأعراف : ٥٤ .

(١٥) النساء : ١٣٦ .

(١٦) الرعد : ١١ .

(١٧) ق : ١٧ ، ١٨ .

(١٨) رواه الشيخان عن أبى هريرة .

(١٩) رواه ابن ماجة عن أبى هريرة .

(٢٠) رواه الترمذى عن عبد الله بن مسعود .

(٢١) رواه الشيخان عن عبد الله بن مسعود .

(٢٢) السجدة : ١١ .

(٢٣) المائدة : ١٦ .

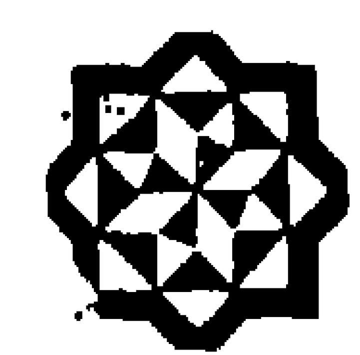
(٢٤) يونـس : ٥٧ .

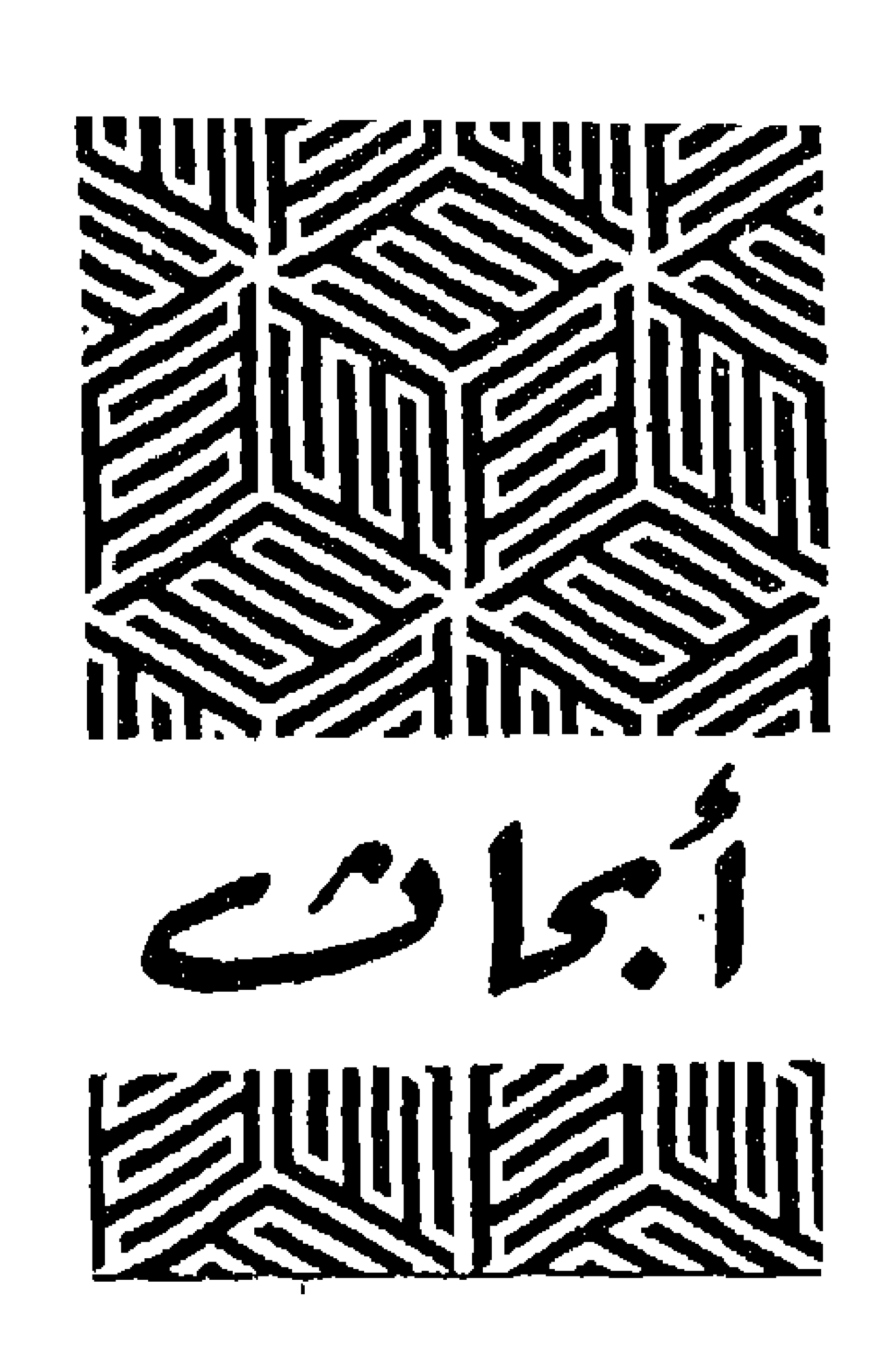
(٢٥) طـه : ١٢٣ ، ١٢٤ .

(٢٦) الإسراء : ٨٥ .

(٢٧) الحديد : ٢٥ .
(٢٨) البقرة : ٢١٣ .
(٢٩) محمد عثمان نجاتى : القرآن وعلم النفس ، مرجع سابق ، ص ١٨١ - ١٩٢ محمد عثمان نجاتى : الحديث النبوى وعلم النفس ، مرجع سابق ، ص ١٠٢ - ٢٢٣ .
(٣٠) إسلامية المعرفة : المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، مرجع سابق ، ص ٩٢ . إسماعيل الفاروق ، أسلمة المعرفة ، مرجع سابق ، ص ٧٢ ، ٧٣ . انظر أيضا فى مناقشة هذا الموضوع :
ابن رشد : فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ط ٢ . تحقيق ا . ن ناذر . بيروت : دار الشروق ، ١٩٦٨ .
ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ، سلسلة تقريب التراث . إعداد ودراسة محمد السيد الجليند ، القاهرة : مركز الأهرام للترجمة والنشر ، ١٩٨٨ .
(٣١) ص ٧١ ، ٧٢ .
(٣٢) نوح : ١٤ .
(٣٣) محمد عثمان نجاتى : القرآن وعلم النفس ، مرجع سابق ، ص ٢٣٦ - ٢٤١ ، محمد عثمان نجاتى : الحديث النبوى وعلم النفس ، مرجع سابق ، ص ٢٢٤ - ٢٤٢ .
(٣٤) محمد عثمان نجاتى : مفهوم الصحة النفسية فى القرآن الكريم والحديث الشريف . الكويت : نشرة الطب الإسلامى ، العدد الثالث : الأبحاث وأعمال المؤتمر الدولى الثالث عن الطب الإسلامى : مجلد رقم ٥ ، ١٩٨٤ ،
محمد عثمان نجاتى : الحديث النبوى وعلم النفس ، مرجع سابق ، ص ٢٧١ - ٣٠٤ .
(٣٥) رواه الشيخان وابو داود والترمذى والنسائى عن النعمان بن بشير .
(٣٦) رواه أحمد والدارمى عن رابطة بن معبد .
(٣٧) محمد عثمان نجاتى : القرآن وعلم النفس ، مرجع سابق ، ص ٤٥ .
(٣٨) سعد جلال : أسس علم النفس الجنائى . الاسكندرية : دار المطبوعات الجديدة ، ١٩٨٤ ، ص ٢٠٧ - ٢٠٩ .
(٣٩) الكهف : ٢٩ .
(٤٠) الشمس : ٧ - ١٠ .
(٤١) الأعراف : ١٦ ، ١٧ .
(٤٢) يوسف : ٥
(٤٣) البلد : ٤
(٤٤) النازعات : ٣٧ - ٤١ .
(٤٥) الملك : ١٤ .
(٤٦) ق : ١٦ .
(٤٧) محمد عثمان نجاتى : القرآن وعلم النفس ، ط ٣ ، مرجع سابق .
(٤٨) محمد عثمان نجاتى : الحديث النبوى وعلم النفس ، مرجع سابق .
(٤٩) محمد عثمان نجاتى : الإدراك الحسى عند ابن سينا : بحث فى علم النفس عند العرب ، ط ٣ . بيروت : دار الشروق ، ١٩٨٠ .
(٥٠) اسماعيل الفاروق : أسلمة المعرفة ، مرجع سابق ، ص ٩٨ ، ٩٩ .
(٥١) محمد عثمان نجاتى : الحديث النبوى وعلم النفس، مرجع سابق ، ص ٢٢٧ ، ٢٧٨ ، ٣٠٢ - ٣٠٤ .
محمد عثمان نجاتى : مفهوم الصحة النفسية فى القرآن الكريم والحديث الشريف . الكويت : نشرة الطب الإسلامى ، مرجع سابق .
(٥٢) الفتح : ٢٧ .
(٥٣) يوسف : ٣٥ - ٤١ .
(٥٤) يوسف : ٤٣ - ٤٩ .
(٥٥) رواه البخارى والترمذى .

(٥٦) رواه البخاري .
(٥٧) محمد عثمان نجاتي : القرآن وعلم النفس ، ط ٣ . مرجع سابق ، ص ٨٨ - ١٩٢ ،
محمد عثمان نجاتي : الحديث النبوي وعلم النفس ، مرجع سابق ، ص ٢١١ - ٢٢٣ .
(٥٨) حسن محمد الشرقاوي : نحو علم نفس إسلامي . الاسكندرية : الهيئة المصرية العربية للكتاب ، ١٩٧٦ .
(٥٩) عدنان الشريف : من علم النفس القرآني . بيروت : دار العلم للملايين ، ١٩٨٧ .
(٦٠) ابراهيم محمد سرسيق : النفس الإنسانية في القرآن الكريم . جدة : تهامة ، ١٩٨١ .
(٦١) محمد عثمان نجاتي : الإدراك الحسي عند ابن سينا ـ بحث في تاريخ علم النفس عند العرب ، ط ٣ ، مرجع سابق .
(٦٢) عبد الكريم العثمان : الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص ـ القاهرة وهبه ، ١٩٦٣ .
(٦٣) سيد أحمد عثمان : التعلم عند برهان الإسلام الزرنوخي . القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ط ٢ ، ١٩٧٨ .
(٦٤) البير نصري نادر : النفس البشرية عند ابن سينا ـ بيروت : دار المشرق ، ١٩٨٦ .
(٦٥) فتح الله خليف : ابن سينا ومذهبه في النفس ـ دراسة في القصيدة العينية : بيروت : جامعة بيروت العربية ، ١٩٧٤ .
(٦٦) محمد خير حسن عرقسوس وحسن ملا عثمان : ابن سيناء والنفس الإنسانية بيروت مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٢ .





مشكلة الاستقراء والعلية بين المسلمين والغربيين
دراسة مقارنة

دكتور
محمد على محمد الجندى
كلية الدراسات العربية جامعة المنيا

المقدمة

تعالج هذه الورقة موضوعا هاما من موضوعات فلسفة العلم عند مفكرى الإسلام وهو الموضوع المتعلق بالتقويم المنطقى للاستقراء من حيث مبدؤه وأساسه فى المنهج العلمى ، وكذلك ما يتعلق فى هذا الجانب من علاقة الاستقراء بالعلية وما تمخض عن ذلك من اكتشافهم لجملة معان أساسية تسجل لهم السبق فى مجال فلسفة العلم على علماء أوربا المعاصرين ومنها :

١ ــ احتمالية النتائج التى يؤدى إليها الاستقراء ، وكونها لاتفيد القطع ، ولا تتجاوز نطاق الاحتمال إلى اليقين .

٢ ــ الجمع بين الاستقراء والقياس فى وشيجة واحدة .

٣ ــ التخلى عن فكرة الارتباط الضرورى بين السبب والنتيجة .

وقد عمدنا إلى تحليل هذه الرؤية العلمية لنصوصها الأصلية عند علماء المسلمين وعلماء أوربا المحدثين والمعاصرين لنقف على مدى السبق الذى حققه مفكرو الإسلام فى تأسيس الطريقة العلمية المعاصرة .

وقد حررنا منهج المقارنة ليأتى غير مشوب بشبهة التحيز أو محاولة الربط المتعسف بين منهج علماء الإسلام والنظريات أو الاتجاهات العلمية المعاصرة . لذلك فقد قسمنا البحث إلى مبحثين أساسيين :

١ ــ يتناول الأول منها مسألة التقويم المنطقى للاستقراء عند علماء ومفكرى الإسلام ، مع نظرة مقارنة لعلماء أوروبا المحدثين والمعاصرين .

٢ ـ انصب البحث الثانى على معالجة قضية الاستقراء والعلية باعتبارها محور الحديث المتداول الآن على الساحة العلمية ، ومدى ارتباطها بالتفسير المعاصر لظواهر العلم الطبيعى المتعلق « ببنية الذرة ، ونظريتى الكوانتم والنسبية وغيرها .) .

تمهيد :

يمثل مبدأ الاستقراء Induction الاتجاه التقليدى فى البحث العلمى ، وهو المبدأ الذى نصل بواسطته إلى حكم عام ينطبق على جميع الجزئيات أو الحالات المشابهة لما عرفناه ، بناء على ملاحظة عدة جزئيات أو عينة من الحالات .

والاستقراء بهذا المعنى من المبادىء التى كان يقبلها العالم ـ تقليديا ـ مستخدماً إياه فى البحث العلمى ، بدون أن يتوقف عنده لتحليله أو مناقشته .

وهذا المبدأ عند من يشتغل **بمنهج البحث العلمى** ، يعبر عن الطريقة التى كان ينبغى أن تتبع فى البحث العلمى ، وفى الانتهاء إلى أحكام عامة بناء على ملاحظة عدة حالات جزئية .

أما عند من يشتغل **بفلسفة العلم ومناهجه** ، فهو الذى يتوقف عند هذا المبدأ بغرض تحليله والكشف عن الأساس الذى نعتمد عليه فى قولنا إياه ، وفيما إذا كان ذلك الأساس علمياً أو فلسفياً أو منطقيا . ولقد كشف ذلك التحليل من وجهة نظر فلسفة العلم المعاصرة عن وجود ثلاث مشكلات على الأقل تتعلق بمعنى الاستقراء فى العلم وهى :

١ ـ مشكلة الطرق الاستقرائية .

٢ ـ مشكلة أساس الاستقراء .

٣ ـ مشكلة مبدأ الاستقراء .

وقد استوعب أصوليو الإسلام وعلماؤه هذه المشكلات الثلاث بتفهم كامل لأبعادها الحقيقية .

(١) فعلى صعيد مشكلة الطرق الاستقرائية ، أفاض علماء أصول الفقه فى توضيحها وتحديدها تحديداً علمياً دقيقاً عندما تعرضوا لقضية تعليل الأحكام الشرعية ، وشروط العلة ومسالكها ، فخرجوا بمنهج استقرائى يعالج هذه الطرق الاستقرائية ، وسبقوا بذلك علماء أوربا من أمثال بيكون ومل وغيرهم .

(٢) أما فيما يتعلق بمشكلتى أساس الاستقراء ومبدأ الاستقراء المتعلقان ، بما يقال عن الاستقراء بوصفه مبدأ أو من حيث الأساس الذى يقوم عليه ، وليس فى كيفية استخدامه أو تطبيقه ، فهاتان مشكلتان تتعلقان فى الدرجة الأولى ـ بفلسفة العلوم ، لا بمنهج البحث فقط . حيث تتعلق المشكلة الأولى (مشكلة أساس الاستقراء) بكيفية الانتقال من الحكم على ماهو جزئى إلى الحكم على الكلى المتداخل معه .

أو بمعنى آخر : على أى أساس جاء هذا الانتقال والتوقع ؟ وكيف يستطيع الإنسان أن يتوقع أن تكون ـ للحالات ـ التى لم

يلاحظها مشابهة للحالات التى لاحظها ؟ هل مجرد اتصاف عينه من الجزئيات بصفة معينة يبرر لنا الحكم على جميع الجزئيات المشابهة بالصفة نفسها ؟ يمكن القول بأن أساس هذا الانتقال من الحكم على البعض إلى الحكم على الكل قائم على عدة فروض فى ذهن العالم هى التى تبرر له هذا الانتقال فى الحكم أهمها :

١ ـ التشابه أو التماثل Analogy من جزئيات النوع الواحد ، فعناصر كل نوع متشابهة فى خصائصها ، وهذا مايتضح عن التركيب الذرى لكل عنصر من العناصر .

٢ ـ اطراد ظواهر الطبيعة بشكل منتظم ، يميل بنا إلى القول بأن هذا الانتظام قائم ومستمر فى الطبيعة .

٣ ـ كثرة الحالات والأمثلة التى تبدأ منها عملية التعميم . فكلما زاد عدد الحالات أو الجزئيات التى تقع فى الملاحظة ، كنا أكثر ميلا إلى أن نجعل الحكم الذى حكمنا به عليها ، منسحبا إلى جميع الحالات الأخرى التى سوف نصادفها مستقبلا .

وقد تنبه الإسلاميون إلى دور هذه الفروض فى تبرير التعميم الاستقرائى والتنبؤ العلمى . ولم يقف الأمر بهم عند هذا الحد فقد توصلوا مثل العلماء الأوروبيين المعاصرين إلى أن الانتقال من الحكم على البعض إلى الحكم على الكل ، لايزال محتاجا منا إلى برهان أو دليل منطقى ، وماهو الدليل على أن الاطراد فى الظواهر منتظم ومستمر ؟ .

توصل جابر بن حيان إلى أن الاستقراء لا يؤدى إلاّ إلى نتائج احتمالية فقط وبالتالى فكل التعميمات التى تتوصل إليها بواسطته فى العلم ، أى القضايا العلمية والقوانين العلمية ، هى فى نظرة احتمالية (لاتفيد القطع) ولا تتجاوز نطاق الاحتمال إلى اليقين وهو عين ماذهب إليه لودفيج فتجنشتن أحد فلاسفة العلم المعاصرين على نحو ماسوف نلمسه فى ثنايا هذه الورقة .

٤ ـ أما فيما يتعلق بمشكلة **مبدأ الاستقراء** ، وهى المشكلة التى تتعلق بالاستقراء نفسه لابنتائجه ، وبمدى قبوله ، كمبدأ صالح للتفكير العلمى فقد وقف منه المسلمون موقفا علميا معاصرا يتلخص فى الجمع بين الاستقراء والقياس على أساس أنهما عمليتان متكاملتان تتمم الواحدة منهما الأخرى(١) . كما جمعوا أيضا بين الاستقراء والمنهج الرياضى الاستدلالى أى بين الاستقراء وبين الاستدلال الرياضى . وذلك مايتمثل فى المتهج الفرضى والعلمى المعاصر . على اعتبار أن الاستقراء بمعناه التقليدى لم يعد كافيا وحدة . لإقامة النظريات أو التوصل إلى النتائج العلمية(٢) .

أما فيما يتعلق بمشكلة السببية كتبرير علمى لمشروعية المنهج التجريبى فقد يتوصل الإسلاميون إلى المفهوم المعاصر لهذه المشكلة قبل العلماء الأوربيين من

أمثال بوير وفتجنشتن ورسل ، متخطين بذلك الفهم القاصر لبيكون ومل . فقد تخلوا عن فكرة السببية كمبدأ صالح لإقامة تعميمات العلم ، وانتهوا إلى ما انتهى إليه الفلاسفة المعاصرين أمثال رسل إلى القول بأن كلمة سبب لاترد أبدا فى العلوم المعاصرة مثل علم الفلك كما أن علم الفيزياء لم يعد يبحث فى الأسباب، أو العلل أبدا . أو يقف عند فكرة الضرورة فى اطراد الظواهر .

وهذه الورقة هى محاولة لإبراز هذه الجوانب السابق إلقاء الضوء عليها . وقد عمدنا إلى اختيار جابر بن حيان كنموذج صادق على استخدام وتوظيف هذه الجوانب العلمية فى منهجه المتكامل المعبر عن طبيعة المنهج العلمى المعاصر بكامل مواصفاته العلمية ، ولما فى منهجه من أصالة تعبر عن تكامل النظرة العلمية لمنهج العلم ، إلى الحد الذى يتيح لنا القول بأن منهجه هذا لو كتب بلغة العصر لأصبح لسان حال فلسفة العلم المعاصرة ..

المبحث الأول

التقويم المنطقى للاستقراء

يعتبر الاستقراء حلقة الوصل بين الوقائع التى نعرفها ونتعامل معها ، والظواهر التى نجهلها ، وبمقدار مايمارس الباحث ذلك المبدأ ضمن حقائق معينة يستطيع أن يتكهن بما يمكن أن يأتى به المستقبل المجهول على غرار تلك الحقائق المدروسة بالطريقة الاستقرائية . وعى هذا الترتيب الذهنى بالذات ينشأ بناء النظريات وصياغة القوانين ، وهذا هو منهج العلم حين يقف متنبئاً عن سلوك الظواهر المجهولة ، ولهذا فإن الاستقراء وحده هو الذى يستطيع أن يحقق أى استدلال بالانتقال مما قد امتحناه إلى مالم نمتحنه ، وكل البراهين التى تدلل على المستقبل أو على إجزاء الماضى أو الحاضر التى لم تمتحن على أساس التجربة ، نسلم بمبدأ الاستقراء[٣] .

إن الإيمان بمبدأ الاستقراء كتبرير للتكهن بالاستدلال على سلوك الظواهر المجهولة يأخذ بنظر الاعتبار مبدأ الاطراد فى الظاهرة المدروسة ، وهو المبدأ الذى يقوم على افتراض « إن المستقبل سوف يشبه الحاضر والماضى إذا اتفقت نفس الظروف المحيطة بظاهرة ما فى المستقبل مع تلك الظروف المحيطة بحدوثها فى الحاضر والماضى »[٤] .

وعلى هذا الأساس نشأت مشكلة التعميم فى الاستقراء ، إذاً ماهو التبرير الذى يقوم عليه الاستدلال بواسطة الاستقراء بالحكم على ظواهر المستقبل استنادا إلى الحاضر والماضى ، وماهو الدليل على أن سلوك الظاهرة الحالى سوف يواصل مسيره فى المستقبل[٥] . ولقد انعكست هذه المشكلة على تقويم النتيجة الاستقرائية ، وكانت وما زالت من المشكلات التى تشغل أذهان أئمة المناهج حول تبرير الاستقراء وما يترتب على هذا التبرير من نتائج علمية .

أولا : حل أرسطو لمشكلة التعميم :

اعتبر أرسطو أن الاستقراء الناقص ظنيا غير موصل إلى اليقين ، إلا أن المشكلة لم تشغل أرسطو فقد استطاع حلها عن طريق اعتبار التجربة أحد مصادر المعرفة والإيمان بقيمتها المنطقية(٦) ولهذا آلف بينها وبين ذلك الاستقراء الناقص الذى يكون مجرد تعبير عددى عن الأمثلة والأنواع والخروج منها جميعا بقياس منطقى كامل تتوصل بواسطته إلى العلم بالقضية الكلية ، ولهذا المعنى يشير ابن سينا إلى أن « الكائن بالتجربة فكأنه مخلوط من قياس واستقراء ، وهو أكبر من الاستقراء ، وليس إفادته من الأوليات الصرفة بل بمكتسبات بالحس ، وليس كالاستقراء . فإن الاستقراء لا يوقع من جهة التقاط الجزئيات علماً يقيناً وإن كان قد يكون منبها ، وإما التجربة فتوقع »(٧) .

ومن هنا فإن مشكلة التعميم فى منطق أرسطو حلت بواسطة ذلك الائتلاف بين التجربة والاستقراء الناقص والذى يطلق على مجموعهما اسم التجربة بالمعنى الذى صرح به الشيخ الرئيس .

ويتبين من هذا أن مشروعية الاستقراء لم تناقش على صعيد منطق أرسطو مادامت المشكلة التى يستنبطها الاستقراء قد وجدت طريقها إلى الحل وهذا تأكيدا لما أوضحناه سابقا بأن منهج الاستقراء عند أرسطو يخالف الاستقراء فى منهج البحث العلمى لدى الإسلاميين ، ففى هذا المنهج بالذات نوقشت جميع المشكلات التى تعترض تطبيق ذلك المنهج وتقديم الحلول العلمية بخصوص الصعوبات الناجمة عن ذلك التطبيق فى الظواهر المختلفة .

ثانيا : حل المسلمين لنفس المشكلة :

يمثل الفرض عند علماء المسلمين صيغة علمية محتملة ، وأن هذا الاحتمال يقوى ويزداد كلما أيدته المشاهدات العلمية ، إلا أنه لايصل بحال إلى مستوى القطع واليقين فالباحث هنا يستنفد كافة الوسائل للوصول بالفرض إلى أعلى درجة من الاحتمال ، بحيث يطمئن إلى أن فرضه العلمى اكتسب قيمة علمية .. ولنستمع إلى الحسن بن الهيثم وهو يحدثنا عن عموم الموقف فى الفكر الإسلامى فيقول « لعلنا ننتهى بهذا الطريق إلى الحق الذى يثلج به الصدر ، ونصل بالتدريج والتلطف إلى الغاية التى عندها يقع اليقين ، ونظفر مع النقد والتحفظ بالحقيقة التى يزول معها الخلاف وتتم بها مواد الشبهات ، وما نحن مع جميع ذلك براء مما هو فى صيغة الإنسان من كدر البشرية ، ولكنا نجتهد بقدر ماهو لنا من القوة الإنسانية ومن الله نستمد العون »(٨) .

ليس هنا – إذن – يقين مطلق فى الفروض العلمية ، بل هو اطمئنان نفسى للفرض بسبب اكتسابه درجة كبيرة من الاحتمال نتيجة مطابقته للواقع ضمن معيار

التثبت التجريبى ، وعندها تبدأ مرحلة التكهن استناداً إلى مايمتلك الباحث من رصيد علمى للظاهرة المدروسة وهكذا « فالعالم فى المقام الأول إنسان يقوم بالمشاهدة ، ويحاول بعد ذلك أن يصف بشكل عام ما شاهده وما يتوقع مشاهدته فى المستقبل ثم يتقدم ببعض التكهنات بالاستناد إلى نظرياته ويتحرى صحتها بمقابلتها مرة أخرى مع الواقع »[٩] .

وهكذا يحقق منهج البحث العلمى لدى المسلمين عامة مايصبو إليه المنهج الحديث ، وما ذلك إلا بفضل التدبر المتعمق لمتطلبات البحث العلمى لديهم فناقشوا مشروعية الاستقراء بنزاهة علمية الأمر الذى توصلوا من خلاله إلى التقويم الحقيقى لذلك المنهج .

١ ـ معالجة جابر بن حيان لمبدأ الاستقراء :

يؤكد جابر بن حيان أن تعلق المعارف الثانوية بالأولى ينشأ من اعتبارين ، الأول هو طريق الاستدلال ، والثانى هو الاستنباط . ولكل من هذين المنهجين فى المعرفة الإنسانية أسس وخواص يؤديان لكل واحد منهما ، وجابر هنا بصدد مناقشة مبدأ الاستقراء ، فمن الطبيعى أن يتناول طريق الاستدلال الذى يؤدى إليه ذلك المبدأ التجريبى ، ويثير جابر هنا مشكلة التعميم فى هذا المبدأ وكيفية الحكم من المعلوم على المجهول . وهنا يستعير جابر مصطلح علماء الأصول من المتكلمين للتعبير عن محمول تلك المشكلة العامية ، فيسمى المعلوم « الشاهد » ويطلق على المجهول « الغائب » ولهذا يقول « إن هذا التعلق يكون من الشاهد بالغائب على ثلاثة أوجه ، وهى المجانسة ، ومجرى العادة ، والآثار »[١٠] .

وهكذا يرى جابر أن طبيعة التعميم فى الاستقراء تكون من طرق ثلاث :

الأول طريق المجانسة أو التماثل بين الظواهر الحزبية ، وطريق مجرى العادة أى الاطراد فى الطبيعة والثالث هو الدليل النقلى .

إن ظاهرة التعميم فى المجال الأول تتناول دراسة جزء الشىء للتدليل على الحكم الكلى ، وإن هذا الجزء الذى يكون مادة الدراسة ، هو ما يطلق عليه جابر اسم « الأنموذج » فيستدل على الكل من خلال معرفة خواص « الأنموذج » الذى يدل الكل عليه على اعتبار أن « الكل هو مجموع الأجزاء » ولهذا يرى « إن المجانسة ـ الأنموذج ـ كالرجل يرى صاحبه بعضا من الشىء ليدل به على أن الكل من ذلك الشىء مشابه لهذا البعض »[١١].

وهنا يعمم الحكم من الجزء إلى الكل بسبب علاقة التماثل والمجانسة ، إلا أن دلالة الحكم المعمم هى ليست دلالة ثابتة صحيحة[١٢]، ولقد أدرك جابر بوضوح أن الحكم المعمم من الجزء إلى الكل لايستبطن اليقين أو الصدق المطلق ، ولقد ناقش جابر دالة هذا الباب بنظرة عملية معمقة ذلك

أن المتكلمين من الاصوليين ذهبوا إلى يقينية هذه الدلالة « أعنى أنهم أثبتوا من أجل هذا الشيء الذى هو الأنموذج مثلاً وهو من جنسه شيئا آخر هو أكثر منه »(١٣).

وهذا الاستدلال عند المتكلمين صحيح – كما يقول جابر – بشرط أن الدليل يتناول الأشياء ، فليس هناك مايدل على وجوب الاضطرار فى التعميم ، ففى الكون كليات لا أجزاء لها ، وهذه لاتخضع هذا الحكم وعليه فغير « مأمون أن يكون هذا الشيء الذى استدللتم به على وجود غيره من جنسه هو كل مافى هذا الوجود من هذا الشيء »(١٤) وبذلك فإن المتكلمين أمام أمرين ، فإما أن يبينوا أن جميع الأشياء خاضعة لمفهوم الجزء والكل ، وعندها يكون استدلالهم صحيحا ، « وإذا لم يقدروا على بيان ذلك لم يكن صحيحاً اضطراريا لكن ممكنا ، يجوز أن يكون وأن لايكون ليس فيه علم ثابت يقين »(١٥).

ونخلص من ذلك إلى أن رأى جابر فى الاستدلال بدلالة الشاهد على الغائب أو الحكم على المجهول من المعلوم هو استدلال احتمالى ظنى ، وأن القول بيقينية هذا الباب لاتقبل إلا إذا تمت البرهنة على أن ذلك المجهول خاضع بنفس مواصفات المعلوم الذى يندرج ضمن مفهوم أجزاء أو أبعاض الشيء ، وهذا أمر غير ممكن من الناحية العملية ، وبذلك نقبل الحكم المتعلق بهذا اللون من الاستدلال احتماليا ليس أكثر . وهكذا أدرك جابر بوضوح مدلول صياغة النظرية كما يراها العلم الحديث اليوم ، ذلك أن الجسر الموصل بين الوقائع التجريبية والبناء النظرى بقوانينها هو الاستقراء فهو الذى « ينقلنا من وقائع نعرفها إلى وقائع نجهلها ، هى التى نسميها النظريات »(١٦).

ولهذا فإن طبيعة النظرية صياغة علمية تتعلق بوقائع مجهولة يتم التكهن بسلوكها عن طريق وقائع معلومة ، وبذلك اكتسبت النظرية دلالة الاحتمال فى إطار هذا التعلق بين الواقع المعلوم والغائب المجهول ، ولهذا لم يتحمل الاستقراء أكثر من هذا الحكم ، وهذا ما نادى به جابر فى القرن الثانى الهجرى .

أما الدليل الثانى الذى يناقش به جابر مشكلة التعميم فهو دليل التعلق المأخوذ من « جرى العادة » ، وهذا هو مبدأ الاطراد ، ويمثل هذا المبدأ دوراً مهماً فى مشكلة الاستقراء ، وقد احتل موضع الصدارة لدى جميع الباحثين من علماء المناهج على الصعيدين القديم والحديث ، ويصرح جابر هنا بأن « استعمال الناس له وتقلبهم فيه ولاستدلالهم به والعمل فى أمورهم عليه أكثر من استعمالهم للتعلقين الاخرين »(١٧) والمقصود بالتعلقين الأخرين هنا هما دليل « المجانسة » الذى قدمنا القول فيه ، والدليل الثالث ، وهو دليل « الآثار » ، ذلك أن توقع الاقتران بين ظاهرتين نتيجة لاطرادها عن طريق المشاهدة يوحى للإنسان العادى بالحكم على تلازم ذلك الاقتران كلما حدثا فى المستقبل ، ولهذا السبب بالذات ، أكد

جابر ، أن هذا الدليل ألصق من الدليلين السابقين بذهن الإنسان ، حيث يوجد فى نفسه ميلاً الى الأخذ بهذا الدليل بشكل كبير ، ولهذا أكد الدكتور زكى نجيب محمود بأن جابر هنا أشار الى نقطة جديرة بالاهتمام وذلك بتأكيده على وجود ميل فى « النفس إلى توقع تكرار الحادثة التى حدثت ، فكأنما الاستدلال الاستقرائى مبنى على استعداد فطرى فى طبيعة الانسان ، وأنك لترى هذا المبدأ نفسه عند جون ستيوارت مل(١٨) .

إلا أنه مع وجود هذا الميل نحو توقع الاقتران بين الظواهر نتيجة لاطرادها ، فلا يوجد فى هذا الدليل « علم يقينى واجب اضطرارى برهانى اصلاً ، بل علم اقناعى يبلغ إلى أن يكون أحرى وأولى وأجدر لاغير »(١٩)وأن السبب الحقيقى فى اعتبار هذا المبدأ قائم على الاحتمال والظن لاختصاصه « بالقياس واستقراء النظائر واستشهادها للامر المطلوب »(٢٠) فمن استقراء النظائر وهى بمثابة حالات جزئية يستعرضها الباحث ، يعمم الحكم الكلى للظاهرة المدروسة التى دلت عليها تلك النظائر ، وليس فى هذا التعميم الذى اعتمد تلك الظواهر الجزئية مجالاً للقطع أو اليقين ، ولهذا قابل ابن حيان بين هذا المبدأ والعلم البرهانى ، والأخير لا يكون الا يقينياً لانه يمثل حالة « الاستنباط الذى تولد به النتيجة من مقدماتها توليداً يجعلها صريحة بعد أن كانت مضمرة فى تلك المقدمات فإذا كانت المقدمات صحيحة لزم بالضرورة أن تكون النتيجة صحيحة كذلك »(٢١) .

الاستقراء والاحتمال :

أما الاستقراء فإنه ظنى احتمالى ، ويزداد هذا الاحتمال قوة كلما زادت الحالات الجزئية المستقرأة ، ويقل بقلتها ، وبذلك يشير جابر الى أن « قوته وضعفه بحسب كثرة النظائر والامثال المتشابهة »(٢٢). ويستشهد جابر هنا بمثالين للتدليل على قوله ، يتناول فى المثال الاول الحالة التى يكون الاحتمال فيها ضعيفاً نتيجة لاعتماده على دليل واحد لتعميم الحكم ، وهو التعميم القائل بأن امرأة ستلد غلاماً ، والدليل الذى اعتمده صاحب هذا التعميم بأن تلك المرأة « ولدت غلاماً فى العام الأول ، ولم تكن تلك المرأة ولدت الا ولداً واحداً فقط »(٢٣). أما المثال الثانى فهو الذى يتناول التعميم فى أعلى درجة من الاحتمال نتيجة لاعتماده على سلسلة طويلة من الأدلة والقرائن ، بحيث تكون كافية لاكتساب التعميم تلك الدرجة العالية من الاحتمال نتيجة لاعتماده على سلسلة طويلة من الأدلة والقرائن ، بحيث تكون كافية لاكتساب التعميم تلك الدرجة العالية من الاحتمال وهو مثال صاحب التعميم الذى يقول بأن « ليلتنا هذه ستنكشف عن يوم يتبعها ويكون بعقبها ، فسألناه : من أين لك علم ذلك : فأ جاب بأن قال : من قبل إنى لم أجد ليلة إلا وانكشفت عن يوم ، فظاهر

ألا يكون الا ماوجدت »[٢٤] وهكذا اكتسب التعميم أكبر درجة من الاحتمال كافيه لأن تؤدى إلى اطمئنان بسلامة التعميم ، إلا أن هذا الاحتمال وإن بلغ هذه الدرجة من الوثوق لا يدلل على العلم الضرورى اليقينى ، لأن نتيجة الاحتمال هنا أساسها الظن باطراد الظواهر المتشابهة وليس القطع ، ولهذا يقول « ليس فى هذا الباب علم يقينى واجب ، وإنما وقع منه تعلق واستشهاد بالشاهد على الغائب ليقى النفس من الظن والحسبان ، فإن الأمور ينبغى أن تجرى على نظام ومشابهة ومماثلة »[٢٥]وهذا يعنى أن تكرار الحدوث نتيجة لاطراد الظاهرة هو الذى ينمى درجة الاحتمال[٢٦] فى النفس الإنسانية وجابر فى هذا التدليل يشير إلى آخر ما قرره المنهج المعاصر بشأن التعميم الاستقرائى عندما يعالج مشكلة التعميم وعلاقتها بالاحتمال ، فمهمة الدليل الاستقرائى فى هذا المنهج هى تنمية الاحتمال بدرجة تحقق الإقناع والإطمئنان لطبيعة الحكم المعمم . ولهذا يقول رسل بصدد اقتران ظاهرتين « وقصارى مايمكن أن نأمل الوصول إليه هو أنه كلما كثرت المرات التى يحدثان فيها معاً ازداد رجحان حدوثهما معاً فى مرة أخرى . وكلما بلغت مرات حدوثهما معاً حداً كافيا زاد رجحان حدوثهما معاً فى المرة الأخرى ، حتى نصل إلى درجة اليقين تقريباً ، وهذا الاحتمال او الرحجان لا يصل الى درجة اليقين المطلق .... وبذلك فالاحتمال أو الرحجان هو كل ما ينبغى أن نسعى فى طلبه »[٢٧] .

ويلعب الاحتمال اليوم دوراً كبيراً فى المعرفة العلمية ، بحيث أصبح من النظريات ذات التفصيلات المتشعبة الكثيرة : ويواصل جابر مناقشة دليل الاطراد من جانب آخر ليستوفى آخر ما يمكن أن يثار حول هذا الموضوع ، فيرى ان نمو الاحتمال فى النفس الانسانية نتيجة لاطراد الظواهر يحسبه البعض علماً يقيناً لم يرق اليه الشك فإنه « لو حدث فى يوم ما من السنة حادث لترجو حدوث مثل ذلك الحادث بعينه فى ذلك اليوم بعينه من هذه السنة مثل ذلك الحادث ، تأكد عندهم ذلك أنه سيحدث مثله فى السنة الثالثة . وإن حدث فى السنة الثالثة أيضاً ، حتى إذا حدث ذلك مثلاً عشر مرات فى عشر سنين لم يشكو البتة فى حدوثه فى كل سنة تكون من بعد »[٢٨].

ويرى جابر أن هذا المعنى من الاطمئنان إلى ضرورة الاطراد قد ينطلى حتى على علماء تشهد الأبحاث لقيمتهم العلمية كما وقع الامر لجالينوس (١٣٠ - ٢٠٠ م) ، .. فإن جالينوس مع تمكنه من العلم وتدربه فى النظر قد أخذ مقدمات من هذا الباب على أنها أوائل ، وتمثل بها حتى أنه قال فى كتابه البرهان : « إن من المقدمات الاولى فى العقل أنه إذا كان الصيف يتبعه الخريف لامحالة فإنه لم يكن إلا بعد خروج الربيع »[٢٩]وينبرى ابن حبان لمناقشة هذه المقدمة التى لا يرى لصحتها أساساً ، إلا إذا اعتمدت قضية أولية عقلية سابقة فالحكم على يقينية التعاقب والاطراد

يستبطن خطأ إذا اعتمدنا على هذا التعاقب لإصدار الحكم اليقيني . وهنا تنبه جابر إلى أن التثبت من الاستقراء لا يتم بواسطة استدلال استقرائي ، لأن ذلك يؤدي إلى الوقوع في الدور الذي لا ينتهي إلى نتيجة علمية ، فمقدمة جالينوس إذاً خاطئة إلا إذا اعتمد أولية عقلية تقول بأزلية الزمان ، وإذا « لم يصح ذلك فإنه لا يؤثر أن يكون صيف « يعقبه خريف ولم يتقدمه ربيع »[٣٠] واذا كان الأمر كذلك فلا يصح « لأحد أن يدعي بحق أنه ليس في الغالب الأمثل ما شاهد أو في الماضي والمستقبل الأمثل ما في الآن ، إذا كان مقصراً جزئياً متناهي المدة والاحساس »[٣١].

وفي هذا النص بالذات تصوير دقيق لدور الاستقراء في التثبت العلمي ، لأن تناهي المدة (الزمن) والاحساس (أي الأجزاء) هي من صفات الاشياء التي يتعامل معها الاستقراء ، لهذا لا يمكن للاستقراء العلمي أن ينال جميع هذه الأشياء بالتحديد والحصر ، واذا كان الامر كذلك فلا يمكن القطع بيقينية الاستقراء ، لأن ذلك يعني رفض وجود الظواهر التي لم يشملها ، وهذا أمر غير ممكن من الناحية الموضوعية ، فهناك مثلاً كثير من الناس يشاهدوا انتساخ وحركة فكه الأعلى عند المضغ ، ولم يشاهدوا جذب المغناطيس للحديد ، فهل يعني هذا نفي وجود هذه الظواهر لأنهم لم يروها . لاسيما وأن « حال جميع الناس في التقصير عن إدراك أشياء كثيرة في الغائب مخالفاً للشاهد »[٣٢].

وهنا يؤكد جابر بأن أشياء كثيرة موجودة تخالف توقعاتنا عنها ، لكن ذلك لا يشكل مبرراً لنفيها ، ولهذا اكتسب التعميم الاستقرائي لديه الظنية والاحتمال ، وكذلك من جانب آخر لا يمكن رفض هذا التعميم المحتمل بمجرد وجود ظاهرة تخالف في وقوعها توقعاتنا عنها ، إلا بعد قيام البرهان على تحديد وجودها أو عدمه ، ولهذا يقول « فليس لأحد أن يدفع ويمنع وجود مالم يشاهد مثله بل انما ينبغي له أن يتوقف عن ذلك حتى يشهد البرهان بوجوده أو عدمه »[٣٣] .

والتوقف هنا بعدم البت القاطع بطبيعة تفسير الظاهرة التي لم تشاهد هو الحد الذي يحققه الدليل الاستقرائي في البحث العلمي لديه وهو الحد الذي لا يتجاوز الظن والاحتمال .

إن هذه النتيجة التي انتهى إليها جابر بن حيان بعد مناقشته مشروعية الاستقراء تشكل سبقاً لرجال المنهج العلمي في العصور الحديثة الذين أوشكوا اليوم منذ ديفيد هيوم ـ أن يكونوا على إجماع في هذا ، حتى لقد أصبح من أبرز الخصائص التي يميز العلم اليوم أنه احتمالي النتائج مادام قائماً على أسس استقرائية : وأن رجال المنطق اليوم يصطلحون على تسمية هذه المشكلة كلها « بمشكلة الاستقراء »[٣٤].

بقى علينا أن نشير إلى الطريق الثالث من طرق الاستقراء ، لديه ، وهو طريق الاستدلال بالآثار ، والحقيقة أن القسم الخاص بمناقشة هذا الدليل مفقود فى رسائله ـ كما أفاد بول كراوس محقق الرسائل ـ إلا أنه توجد بعض الشذرات بين أقواله نستخلص منها ما يمكن أن نستدل بها على مقصوده من هذا الدليل فلقد عالجنا فى نص سابق موقف جابر من دور التجربة فى البحث العلمى »[٣٥]حيث أكد أن التجربة هى التى ترشده إلى التثبت من الحكم وليس السمع أو القراءة أو النقل . وهنا يصرح جابر بأن الدليل النقلى من الأدلة التى لا يعتد بها ، لكن هذا الدليل يؤخذ به إذا وافقته النتائج التى يتوصل اليها من خلال تلك التجارب ، ولهذا يقول « وما استخرجناه نحن ، قايسناه على أقوال هؤلاء القوم »[٣٦].

ولهذا يقبل الدليل النقلى أو شهادة الغير إذا كان مطابقاً لما يتوصل إليه من نتائج فى أبحاثه التجريبية ، ولهذا يكون القصد من الاستدلال بالآثار « هو الدليل النقلى أو شهادة الغير أو السماع أو الرواية ، أما شهادة الغير فهى شهادة ظنية قد تقبل وقد لا تقبل ، وكذلك أنكر من قبل على جالينوس استناده على أقوال الأجداد والآباء ، وعلى أقوال المنجمين من مثل أن السماء أو الكواكب على وتيرة واحدة ، مطردة اطراداً عاماً »[٣٧] .

وجابر فى هذا الدليل متأثر بمنهج علماء الحديث الذين وضعوا قواعد الجرح والتعديل تمييز أنواع الاحاديث تبعاً لوثاقة سلسلة الرواة[٣٨]. ومهما يكن من أمر فإن نتائج هذا الدليل فى الاستدلال العلمى تتصادق مع ماذهب إليه جابر فى تقويمه لطبيعة الاستقراء ، الذى ينتهى إلى تعميم احتمالى لاأكثر ، وبهذا يؤكد رسل بأن « الاحتمال أو الرحجان هو كل ما ينبغى أن نسعى فى طلبه » وهذا يعنى أم جابراً قد تنبه إلى ما توصل إليه العلم اليوم فى حقيقة البحث العلمى .

وبعد أن أقام جابر بن حيان الاستقراء على أسس الاحتمال والظن أصبح هذا المفهوم لدى علماء المناهج من المسلمين معياراً فى الحكم على طبيعة القانون العلمى الذى يعتمد الاستقراء أساساً فى صياغته ، وتبدو هذه النزعة بوضوح لدى علماء وفلاسفة المسلمين أمثال ابن الهيثم وابن سينا انطلاقاً من تقويمهم لحقيقة الاستقراء . يقول الشيخ الرئيس « والجزئى إذ علم وجود حكم عليه بالإيجاب أو السلب كان ذلك ظناً بالقوة ، بالكلى الذى فوقه إن كان المعلوم حكماً فى بعض الجزئيات ، وذلك بالاستقراء الناقص »[٣٩]. وهكذا لايؤدى الاستقراء الناقص الا مفهوم « الظن بالقوة » وأن تعبير الشيخ الرئيس عن دور الاستقراء بأنه ظن بالقوة ينطوى على المفهوم الحقيقى لمعنى التكهين أو الاحتمال الذى يحمله الباحث عن طبيعة الظاهرة ، وأن هذا التكهن لا يمكن أن يرتفع إلى مستوى

اليقين لأن « الاستقراء لا يوقع من جهة التقاط الجزئيات علماً كلياً يقينياً »[٤٠] وعليه فإن البناء النظرى المترتب على تقصى الظواهر الجزئية لايحكم عليه بالعلم اليقينى[٤١]، لأن التحقق العلمى لا ينصب إلا على ظاهرة منفردة حسية أما صياغة النظرية فإنه مفهوم عقلى اعتمد تلك الظواهر الجزئية فى مجال التعميم ، وبذلك أصبح دور الاستقراء لدى الشيخ الرئيس فى ذلك البناء منبها فقط على صياغة ذلك التعميم[٤٢].

وشبيه لهذا المعنى ماأكده الفيلسوف رسل بقوله « فنحن نعرف المبادىء العامة فى حالات التقائنا بالتجارب الجزئية التى تمثل تلك المبادىء ما بينها من ارتباط .. ولذلك فإننا إذ نسلم بأن كل معرفة تبعثها وتسببها التجربة نرى مع ذلك أن بعض المعرفة « أولى » بمعنى أن التجربة التى تحملنا على التفكير فيها لاتكفى على صحتها ، ولكن التجربة تقتصر على توجيه اهتمامنا اليها ، حتى لنرى صدى تلك المعرفة من دون أن نحتاج إلى برهان نستمده من التجربة »[٤٣] .

ومن هنا فإن هذا التعميم غير خاضع إلى ما تخضع إليه الظواهر الجزئية فى مجال التحقيق وبهذا التحديد بين الظواهر الجزئية والعناء النظرى المعمم على أساسها يكون ابن سينا قد أدرك بوضوح واقع البناء العلمى للنظرية . يقول جون كيمنى « مفتاح التحقق من النظريات هو أننا لا نتحقق منه البتة ، ذلك لأن ما نتحقق منه هو المرتبات المنطقية للنظرية ، فالتحقق هو عملية التأكد من أن ماقد تكهنا به هو فى الواقع كذلك ولما كنا لا نستطيع سوى مشاهدة حقائق منفردة فإن علينا أن نتحقق من المترتبات لنظرية ما وليس النظرية العامة بالذات »[٤٤].

وإذا كان الاستقراء عبارة عن « عملية تشكيل النظريات بالاستناد إلى قرائن المشاهدة[٤٥] فهذا ماأوَرده الشيخ الرئيس فى معرض مناقشته لتبرير الاستقراء باعتبار التعميم الناتج عن الدليل الاستقرائى لايكسب سوى مفهوم التكهن أو الرجحان ، ولهذا « تنتمى دراسة الاستدلال الاستقرائى إلى نظرية الاحتمالات . إن كل ماتستطيع الوقائع الملاحظة أن تفعله هو أن تجعل النظرية محتملة أو مرجحة ولكنها لاتجعلها ذات يقين مطلق »[٤٦].

ونخلص من ذلك إلى أن واقع الاستقراء فى البحث العلمى لدى الإسلاميين لايتجاوز حدود الاحتمال أو التكهن وأن لهذا المفهوم الدور الأساسى فى بناء العلم وصياغة النظريات ، ومن هذا المنطلق بالذات أسهم العلماء الإسلاميون فى إثراء المعرفة العلمية ولم يحقق العلم اليوم ما حققه من نتائج فى هذا المجال ، إلا لأنه أخذ بالمفهوم الدقيق لقيمة الاستقراء وهو المفهوم الذى نادى به علماء وفلاسفة الإسلام من قبل ، وعليه فقد أصبح الاحتمال اليوم « يلعب

دوراً كبيراً فى المعرفة العلمية واطراح الاحتمال معناه القضاء على العلم »[٤٧].

وبهذا المعنى من التحليل والتفسير لطبيعة الدليل الاستقرائى يكون الإسلاميون قد استوعبوا طبيعة المشكلة إلى حد كبير وعالجوها بما يتناسب ومعطيات عصرهم .

ثالثا ـ موقف الأوروبيين من مشكلة التعميم فى الاستقراء :

أول من أثار المشكلة من الفلاسفة الأوربيين ، الفيلسوف الاسكتلندى دافيد هيوم (١٧١١ - ١٧٧٦ م) حيث أنكر اليقين المطلق للنتيجة الاستقرائية أو القضية التجريبية العامة ، أو بمعنى آخر شك هيوم فى قيمة القضية الاستقرائية من الناحية الموضوعية وفسر الاستدلال الاستقرائى بوصفه عادة ذهنية بحتة[٤٨].

أما ثانى من أثار هذه المشكلة وحاول أن يقدم لها إجابة منطقية فهو الفيلسوف الانجليزى « جون ستيوارت مل » (١٨٠٦ - ١٨٧٣ م) الذى آمن بأن الاستقراء يؤدى إلى نتائج يقينية[٤٩] على عكس ماأثبتته النظريات العلمية المعاصرة فيما بعد والتى تتفق والاتجاه الأول الذى أرساه علماء المسلمين ومن بعدهم ديفيد هيوم .

وفى ذلك يقول الدكتور محمود زيدان « وصف هيوم النتيجة العامة للاستقراء بأنها احتمالية .. وترك للقرن التاسع عشر أن يفهم تصور الاحتمال فهماً أدق ، وأن يبحث المنهج الاستقرائى من جديد على ضوء ذاك التصور للاحتمال »[٥٠].

ديفيد هيوم David Hume

ينطلق هيوم فى موقفه من الاستدلال الاستقرائى بوصفه عادة ذهنية استناداً إلى نزعته التجريبية وموقفه من قضايا الواقع الموضوعى ، فلقد ميز هيوم بين نوعين من القضايا ، القضايا الرياضية والمنطقية من جهة ، و القضايا الموضوعية من جهة أخرى ، حيث اعتبر القسم الأول من القضايا صادقة « صدقاً مطلقاً لا استثناء فيه ، هو أن نقيضها مستحيل ، أو أنه لا يتصور نقائض تلك القضايا ، فإذا بدأنا بتعريف الجزء والكل أو التداخل بين القضايا ، والمثلث والمربع ، أو العدد والمساواة ، والضرب والطرح ، والإضافة ، فإننا نجد أن القضايا السابقة تلزم لزوماً ضرورياً عن تلك الطائفة من التعريفات ، ولا يمكن تكذيبها . القول بأن القضية المنطقية أو الرياضية ضرورية هو القول بأنها مستنبطة استنباطاً صحيحا من مقدماتها »[٥١]

أما النوع الثانى من القضايا فهى القضايا المتعلقة بالوقائع وهذه القضايا يتوقف صدقها على التحقق التجريبى لها « ومعيار هيوم لتمييز القضية التجريبية من النوع السابق ذكره من القضايا هو أنه يمكننا تصور نقيضها ، أى أن نقيضها ليس

مستحيلاً أو أن صدقها وعدم صدقها يستويان فى الإمكان »(٥٢)

ولقد تساءل هيوم عن المبرر الذى يؤدى إلى الاعتقاد بأن الحاضر والماضى يشبهان المستقبل بالنسبة لمثل هذا النوع من القضايا المتعلقة بالواقع وماهو المبرر الذى يؤدى بنا إلى القول بأن « الشمس سوف تشرق غداً » ويجيب هيوم بأن المبرر للاعتقاد وبهذه القضية هو تكرر الشروق لمدة طويلة مما كون عادة عقلية تتوقع تكرر الحادثة فى الغد قياساً على الماضى ، وليس هناك من دليل منطقى لهذا التبرير « وإنما هو تبرير سيكولوجى يمكن اكتشافه بتحليل موسع لنفس علاقة العلة والمعلول التى كانت تشكل الأساس لاستدلالاتنا الخاصة بأمور الواقع »(٥٣)

وهكذا يشكل الاطراد نزوعاً نفسياً لدى الإنسان العادى يتوقع تكرار الحدوث فى المستقبل على غرار الماضى والحاضر ، وليس هناك من برهان قبلى يمكن تقديمه لتبرير مبدأ الاطراد « إذ لاتعرف كيف تكون مقدمات ذلك البرهان ، ولا يمكننا إثبات المبدأ بالخبرة الحسية ، إذ أن أى محاولة للاثبات هى بمثابة وقوع فى الدور ، أى تسلم بما يزيد إثباته »(٥٤).

وإلى هنا لم يكن هيوم قد جاء بشىء جديد عما وجدناه عند جابر بن حيان(٥٥) فإن ظاهرة الميل النفسى لتوقع حدوث الظاهرة نتيجة لتكرار وقوعها أمرا أفاد ابن حيان فى معرض مناقشته لدليل الإطراد ، وأما ماقرره هيوم من أن مبدأ الاطراد « إذ لاتعرف كيف تكون مقدمات ذلك البرهان ، ولا يمكننا إثبات المبدأ بالخبرة الحسية (التجربة) فهى مسألة أثارها جابر أيضا من أن الاستقراء لايمكن التثبت منه بواسطة استدلال استقرائى ، وهى النقطة التى أخذها على جالينوس ـ كما مر بنا فى البحث ـ قبل قليل .

لكن الأمر لم يقف عند هذا الحد بالنسبة لهيوم ، فانطلاقا من نزعته التجريبية التى ترى عدم قبول أى قضية غير مستمدة من التجربة الأمر الذى يؤدى لصاحب النزعة التجريبية فى حيرة أمام ظاهرة الاستقراء « فإما أن يكون تجريبيا كاملا ، ولا يقبل من النتائج سوى القضايا التحليلية أو القضايا المستمدة من التجربة ، وعندئذ لا يستطيع القيام باستقراء ويتعين عليه أن يرفض أية قضية عن المستقبل ، وأما أن يقبل الاستدلال الاستقرائى ، وعندئذ يكون قد قبل مبدأ غير تحليلى لايمكن استخلاصه من التجربة ، وبذلك يكون قد تخلى عن التجريبية ، وهكذا تنتهى التجريبية الكاملة إلى القول أن معرفة المستقبل مستحيلة »(٥٦)

ومن هنا فإن هيوم لايرى حتى إثبات الاحتمال للنتيجة الاستقرائية لأن تعامله مع الوقائع يكون على أساس المفهوم التجريبى ، يجعل حساب الإحتمال عاجزاً عن تنمية احتمال التعميم على أساس الاستقراء(٥٧) .

وبذلك انتهت التجريبية التى نادى بها هيوم إلى عدم إمكان المعرفة وإنكار التنبؤ بالمستقبل ، نتيجة لإقصاء العقل من دور القدرة على التعميم .

ولهذا لم تسفر المحاولة التى أثارها هيوم عن حل لمشكلة الاستقراء فنقده للمشكلة « أدى إلى الانتقال من التجريبية إلى اللا إرادية ، وهو ينادى فيما يتعلق بالمستقبل بفلسفة للجهل تقول أن كل ماأعرفه هو إننى لاأعرف شيئا عن المستقبل »(٥٨).

ومن المعلوم أن الاستقراء هو أداة المعرفة العلمية للتنبؤ والتكهن بظواهر المستقبل ، وبذلك تكون التجريبية التى مثلها هيوم قد أفرغت تلك المعرفة من أدائها، ولهذا خرجت بالشك .

٢ ـ جون ستيوارت مل John Steuart Mill

أما الاتجاه الثانى فى هذه المدرسة فهو الاتجاه الذى مثله جون ستيوارت مل ، الذى آمن بأن الاستقراء يؤدى إلى نتائج يقينية ، ولقد انطلق مل فى نظرته إلى الاستقراء من إيمانه بمبدأ الاطراد فى الطبيعة ، وهو المبدأ الذى فسره وفى تصوره للعلية لاعتقاده أن « لكل حادثة علة وأن الوقائع يرتبط بعضها ببعض ارتباطاً عليا ، وأن العلية تحكم ظواهر العالم الطبيعى »(٥٩)وعلى الرغم من أن مل كان لا يرى أن لمبدأ الاطراد ضرورة منطقية ، إذ من الممكن أن يتصور كذب القضية القائلة « لا اطراد فى الطبيعة »(٦٠)إلا أنها لاتكون مناقضة لذاتها « وليس هنالك من سبيل للإتيان باستنباط تكون نتيجته أن الحوادث مطردة ، لأننا لا نعلم كيف تكون صورة مقدمات ذلك الاستنباط . يقول مل : إنه بالرغم من أننا لم نصل إلى الاطراد باستدلال إلا أننا نعتقد بصحته »(٦١).

ولهذا راح مل يلتمس أساساً متيناً لتبرير هذا المبدأ فانتهى إلى أن الاستقراء هو أساس هذا المبدأ « ولا يرى مل فى ذلك دوراً ، ذلك لأننا لانقدم برهاناً على الاطراد وإنما نبرره فقط . ومعنى أن الاطراد قائم على الاستقراء أن تبرره الخبرة الإنسانية أى ملاحظاتنا اليومية تؤكده وتدعمه »(٦٢).

وهكذا أراد مل أن تخلص لنزعته التجريبية فانتهى إلى تبرير يعتمد الخبرة الإنسانية العادية عن ظاهرة التتابع والاطراد بين الحوادث . وهذا المعنى لايخرج عن المعنى الذى آثاره جابر بن حيان من أن الميل النفسى هو الذى يؤدى بالإنسان إلى الإيمان بضرورة الاطراد ، وهو أمر لايقوم أى برهان على دعمه أو تأييده إلا أن مل اعتمده للتدليل على اعتقاد بمبدأ الإطراد .

ونستطيع بموازنة يسيرة أن نتبين الفارق الكبير بين النتائج التى انتهت إليها المدرسة التجريبية فى مناقشتها لمشروعية الاستقراء ، وبين النتائج التى حققها المفكرون الإسلاميون فى هذا الموضوع ، فلقد تنبه

الإسلاميون إلى دور الاستقراء فى البحث وحدوده العلمية ، وبذلك استطاعوا مناقشة مشكلاته والخروج منها بنتائج إيجابية .

والنقطة التى ارتكز إليها الإسلاميون فى تبرير مشروعية الاستقراء هى إيمانهم بقدرة العقل على التعميم عن طريق الدليل الاستقرائى .. ولم يقصروا نتائج بحثهم على معطيات التجربة فقط ، كما هو الحال عند الفلاسفة التجربيين ، ولهذا آمنوا بمبادىء منطقية خارج حدود التجربة ، ولقد سجلوا سبقاً علمياً فى هذا المجال على مستوى الطريقة العلمية ، ولهذا علق « رسل » على طبيعة التعارض بين العقليين والمدرسة التجريبية حول طبيعة المعرفة بقوله « وقد أصبح فى الامكان فى الوقت الحاضر أن نحكم بشىء من المشقة على صدق أو كذب هاتين المدرستين المتعارضتين فيجب أن نسلم للأسباب التى ذكرناها آنفاً بأننا على معرفة بمبادىء منطقية لايمكن البرهنة على صحتها بالتجربة ذلك لأن كل برهان يفترض صحتها حقا ، وقد كانت هذه النقطة أهم نقطة فى المناظرة ، وكان العقليون على صواب فيها »(٦٣).

الاتجاه اللاحتمى فى العلم المعاصر :

لم يكد يبزغ فجر القرن التاسع عشر حتى ظهر مايسمى « بأزمة ميكانيكا نيوتن » ومن ثم بدأت الثقة تضعف فى مبدأ الحتمية العام ، أو مايسمى بمبدأ الحتمية الآلى أو الميكانيكى Mechanical determinism . فالعالم أو الكون لم يعد مع بداية القرن العشرين ـ بسيطا على نحو من الانحاء التى كان يظن أنه عليها من قبل إذ بدأ ـ منذ ظهور ميكانيكا الكم Quantum mechanice تفسير جديد لظواهر العالم والكون ، مختلف عن التفسير الآلى القديم اختلافاً جذرياً .(٦٤).

واتجه العلماء إلى القول باللاحتمية (الاحتمال) ورفض كل تحديد مسبق لما فى العالم من ظواهر ، حين تم الكشف والتوصل إلى ظواهر لاتقبل التفسير فى ضوء القوانين الحتمية الثانية وذلك بناء على التطور العلمى فى مجالات :

١ ـ بحوث الغازات :

حيث ثبت أن حركة جزئيات الغازات تتطلب فى رصد حركتها طبقاً لقوانين نيوتن كتابة عدد لاحصر له من المعادلات تستغرق كتابتها ملايين السنين .

لذلك اتجه الفيزيائيون المعاصرون إلى ضرورة حساب سلوك مجموعات جزئيات الغاز بحسب قانون الاحتمال(٦٥)

٢ ـ بحوث بنية الذرة (الالكترونات) :

كشفت هذه البحوث عن جزئيات صغيرة جداً فى المادة ذات سرعات بالغة بحيث لاتنطبق عليها قوانين الحركة النيوتونية التقليدية ، وهذه الأجسام الصغيرة جداً هى الالكترونات Electrons .

وسلوك هذه الالكترونات فى الحركة لايمكن أن تخضع لتحديدات الميكانيكية الكلاسيكية التى تصيغ قوانين حركة الأجسام فى قوانين تقوم فى مضمونها على محددات أساسية هى اتجاه الحركة وسرعة الجسم وعجلة السرعة .. إلخ ومن ثم يمكن تحديد موقع أى جسم فى لحظة زمانية معينة .

والالكترون فى حركته لايمكن أن يخضع بأى حال من الأحوال لهذه المحددات الأساسية السابقة فقد يكون له موضع Position أو قد تكون له سرعه Velocity لكن لايمكن أن يكون له موضع وسرعة معاً بأى معنى دقيق من هذه المعانى يقول برتراند رسل « إن حركة الالكترونات تقوض الفيزياء القليدية التى تعتمد على حتمية فكرتى الموضع والسرعة . فأنت لاترى الالكترون إلا حين ينبعث منه الضوء ، وهو لا ينبعث منه الضوء إلا إذا كانت حركته على شكل قفزات Jumps سريعة . ولذا فإن عليك ، لكى ترى أين هو الالكترون ، أو أين موضعه ، أن تجعله يقفز إلى موضع آخر وبالتالى يكون قد ترك المكان الذى حاولنا أن ننسبه إليه . وهكذا يكون من المحال التوصل إلى تحديد مطلق بالنسبة لمكان أو موضع الالكترون »(٦٦).

تلك الأمثلة وغيرها كثير ، تقوم كشاهد على رفض المعاصرين لمبدأ الحتمية فى الفيزياء الحديثة والمعاصرة . والاتجاه إلى الاحتمال والترجيح الاستقرائى بدلا من التحديد والتحتيم فى عالم اللامتناهيات فى الصغر ، الأمر الذى جعل هايزنبرج(٦٧) ينتهى إلى القول بأن الفيزياء النووية لاتخضع لمبدأ الحتمية فى تفسيرها وخاصة فيما يتعلق بحركة وسرعة الجزئيات اللامتناهيات فى الصغر فى الذرات ومن ثم فقد اقترح مبدأ آخر يصلح للاستخدام بالنسبة لظواهر هذا العالم الفيزيائى المتقدم وهو مبدأ اللاحتمية Indeterminism بدلا من مبدأ الحتمية Deternmimism .

نخلص مما سبق إلى : إن الاستقراء عومل فى الفكر الإسلامى على أساس إمكانية العقل ودوره فى بناء النظرية العلمية ، بعد ممارسة الدليل الاستقرائى ، فأعطى لهذا الدليل الصيغة الحقيقية ضمن ذلك البناء النظرى باعتباره ترجيحاً لتفسير الظواهر لا أكثر ، ولقد أشار العلم اليوم بأن هذا التفسير يشكل حلاً حاسماً لمشكلة الاستقراء فالواقع « أن تفسير الأحكام التنبؤية بأنها ترجيحات تحل آخر مشكلة تظل باقية فى وجه الفهم التجريبى للمعرفة ، وأعنى بها مشكلة الاستقراء ولكن الأمر يختلف عندما تعد النتيجة التنبؤية ترجيحاً ففى ظل هذا التفسير لاتكون فى حاجة إلى برهان على صحتها ، وكل مايمكن أن يطلب هو برهان على أنها ترجيح جيد ، أو حتى أفضل ترجيح متوفر لدينا ، وهذا برهان يمكن الإتيان به ، وبذلك يمكن حل المشكلة الاستقرائية (٦٨)

وبذلك تدبر المسلمون طبيعة المشكلة ، وعالجوها ضمن مفهومهم عن ظاهرة الاطراد والتعاقب ، وهذا المفهوم يقوم على

فكرة أعمق فى المسألة ، وهى فكرة العلية « لأنه إذا كانت مشكلة الاطراد تختص بمسألة الضمان للانتقال من الحالات الجزئية إلى وضع القانون العام ، فإن مشكلة العلية تختص بمسألة المبدأ الذى تقوم عليه فكرة المنهج التجريبى »(٦٩).

ومن هنا فإن فكرة العلية تعتبر مشكلة ثانية تدرس على صعيد بحث مشكلة الاستقراء ، ذلك أن تصور مبدأ العلية هو الأساس الذى تبرر بواسطته نظرية الباحث فى الاطراد . وهكذا يبدو مدى التداخل بين حقيقة المشكلتين وما زالت هاتان المشكلتان تحتلان موضع الصدارة فى مناقشة مشكلة الاستقراء ، ولها فى الأبحاث العلمية والفلسفية اليوم مذاهب ونظريات ، سنلقى الضوء على بعض تفصيلاتها .

(المبحث الثانى)
(الاستقراء والعلية)

تقوم مشروعية التبرير العلمى للمنهج التجريبى على أساس فكرة العلية Causality بين الظواهر المستقرأة . وذلك لأن مهمة العلم فى هذا المجال اكتشاف حالة الاطراد بين تلك الظواهر(٧٠)، ومسألة الاطراد هذه تتحدد طبيعتها فى ضوء التصور الفكرى لمفهوم العلية .

ولقد تدبر المسلمون واقع العلية بين الظواهر وتفهموها بقدر أدى إلى إعطاء نتائج علمية مثمرة فى ميدان البحث العلمى ، وفسروا القوانين المختلفة وفقا لهذا التصور . وقبل الدخول فى تفاصيل هذا الموقف والنتائج التى انتهى إليها . نحاول بقدر يسير أن نستعرض مدلول العلية ومفهومها على الصعيدين العقلى والتجريبى لنبين موقف مفكرى الإسلام فى المجالين والنتائج التى انتهى إليها موقفهم التجريبى بصورة خاصة وهذا مايحدد تصورهم الواقعى عن علاقة الاستقراء بالعلية .

الضرورة العقلية للعلية :

تدرس العلية عادة على مستويين يمثل الأول المفهوم العقلى لها وتصور العقليين لطبيعة العلية ، بحيث آمن جميع العقليين بمبدأ العلية وأنها ذات ضرورة منطقية لايمكن أن تختلف النتيجة عن أسبابها ضمن هذا التصور ، أما المستوى الثانى فيتمثل فى فهم التجريبيين للعلية ، فهى عندهم على مستوى الاستقراء ذات ضرورة تجريبية أو نفسية ولكنها ليست منطقية ، كما فهمها الاتجاه الأول ، الذى يرى وجود رابطة ضرورية يتبع بها المشروط الشرط ، ويقارن الدكتور زكى نجيب محمود بين المفهومين بقوله « إن الضرورة التى يتبع بها المشروط الشرط تؤلف مايمكن أن نسميه بالسببية الميتافيزيفية ، وهى التى تجد فيها أن الترابط الضرورى بين السبب والنتيجة يمكن معرفته معرفة أولية عن طريق تحليل التصورات ، أى أن معرفته لاتتوقف على التجربة التى لاتكشف إلا عن العلاقات العرضية وحدها . أما التصور التجريبى للسببية فهو عكس هذا التصور الميتافزيقى

فبدلا من الرابطة الضرورية بين السبب والنتيجة تجد أن العلاقة بينهما حادثة أو عرضية تماما . وإذا كان التصور الميتافيزيقى يميل نحو الوحدة وراء الكثرة فإن التصور التجريبى يتجه نحو الكثرة فالأول يهتم بهوية السببية والثانى يهتم بالتتابع البسيط »(٧١).

والحقيقة أن الاهتمام الأول بهوية السببية ودراسة علاقة العلة بالمعلول ، يعود إلى الفيلسوف اليونانى أرسطو الذى فصل القول فى طبيعة العلل وأنواعها وضرورتها ولهذا أكد على أربعة أنواع من العلل هى العلة المادية والعلة الصورية والعلة الفاعلية والعلة الغائية(٧٢) .

ولقد امتد تأثير أرسطو فى مفهومه هذا عن العلة إلى كثير من فلاسفة العصور الوسطى حتى فجر العلم الحديث والفلسفة الحديثة(٧٣).

وليس المهم فى بحثنا هذا هو التحدث عن العلية فى مجالها الأول ـ اذ اننا سنفرد لها بحثا خاصاً بإذن الله ـ اقصد الفهم لهذا المبدأ ، بقدر ما يعنينا دراسة الجانب الآخر ، وهو مفهوم العلية على مستوى الاستقراء وتدبر الإسلاميون بطبيعة هذا المفهوم ، والنتائج التى حققوها ضمن حدود هذا المنهج .

وأول مشكلات الاستقراء هى مشكلة التعميم نتيجة لاستقراء جملة حالات جزئية فى ظاهرة معينة بغية تفسير سلوكها المتكرر فى المستقبل ، وذلك بتأمين حالة الاطراد فى الظاهرة . والحقيقة أن مهمة العلم ـ كما يقول برتراند رسل ـ هى « أن يكشف حالات الاطراد »(٧٤) ، ثم يصادر بعد ذلك إلى صياغة القانون الذى يعبر عن سلوك الظاهرة بعد تحديد حالات الاطراد وتأمينها من الناحية التجريبية وأن مفهوم العلية هو الاسم الذى أطلق للتعبير عن ظاهرة الاطراد(٧٥)التى تخضع لها الظاهرة نتيجة للتتابع المستمر ، ولهذا يقال فى مثل هذا التتابع إن الحادثة السابقة هى السبب ، والحادثة التالية هى النتيجة »(٧٦) وفهم التتابع بهذا الشكل ينطلق من الإيمان بالمبدأ القائل بأن لكل حادثة سبباً .

نظرة المسلمين للعلية :

لقد نظر الإسلاميون إلى العلية فى هذا التتابع بأساليب مختلفة حسب طبيعة الموضوعات التى عالجوها ، ومما تجدر الإشارة إليه هنا أن علماء ومفكرى الإسلام عاملوا العلية فى هذا الجانب باعتبارها العلاقة بين الأشياء لا العلية بمعناها العقلى ـ أى كمبدأ ـ ومن هنا أدرك « بعض مفكرى الإسلام اختلاف مبدأ السببية عن القواعد أو المبادىء المنطقية الضرورية »(٧٧).

وبذلك ميز الإسلاميون بين العلية باعتبارها مبدأ عقلياً ذا ضرورة منطقية وبين العلية بمفهومها التجريبى الذى يعبر عن العلاقات السببية بين الأشياء ، وأن لهذه العلاقة طبيعتها وخصائصها وحقائقها حسب طبيعة الظاهرة المدروسة ويعتبر الإسلاميون هذه العلاقة بشكل خاص وعبروا عن مفهومها بطريقة تنسجم

والواقع الموضوعى لهذه العلاقة فليس هناك ضرورة منطقية تخضع لها هذه العلاقة ، يقول الفارابى « قد يظن بالأفعال والآثار الطبيعية أنها ضرورية كالإحراق فى النار والترطيب فى الماء ، والتبريد فى الثلج ، وليس الأمر كذلك ، لكنها ممكنة على الأكثر لأجل أن الفعل إنما يحصل باجتماع معينين ، أحدهما يهيىء الفاعل للتأثير ، والآخر يهيىء المنفعل للقبول فمهما لم يجتمع هذان المعنيان لم يحصل فعلاً ولا أثر البتة ، كما أن النار وإن كانت محرقة فإنها متى لم تجد قابلاً متهيئاً للاحتراق ، وكذلك الأمر فى سائر ما اشبهها . وكلما كان التهيؤ فى الفاعل والقابل جميعاً أتم ، كان الفعل أكمل ، ولولا ما يعرض من التمتع فى المنفعل لكانت الافعال والآثار الطبيعية ضرورية »(٧٨).

وهكذا عبر النص عن طبيعة العلاقات بين الأشياء ، وأن هذه العلاقة لا تعبر بأى حال عن ضرورة الاطراد فى وقوعها ، ونص الفارابى هذا بمثابة اعتراض على من يذهب إلى أن جميع الأفعال ضرورية ، وأن اطرادها يتميز بضرورة منطقية حتمية ، وبذلك ميز الفارابى بين تلك الظواهر التى تمتاز بضرورة الاطراد ، وهى الظواهر التى يكون فيها الفاعل والقابل بصورة متكاملة وفى هذه الحال فقط يكون الاطراد ضرورياً ، أما بغير هذا الشرط ــ أى شرط تكامل الفاعل والقابل ــ فلا يمكن تصور تلك الضرورة ، ولهذا أشار إخوان الصفا أيضاً إلى تفاوت العلماء فى كيفية اطراد العلة فى معلولاتها(٧٩).

ولمدرسة الإمام الصادق الدور الاول فى نقد مفهوم العلية ، وتقرير طبيعة الاطراد منها ، ولهذا أعلنت أنه ليس كون الأشياء باضطراد من الطبيعة .

موقف جابر من ظاهرة الاطراد فى الطبيعة :

ليس هناك إذن ضرورة منطقية تخضع لها الطبيعة فى سلوك ظواهرها ، فمن الممكن ان تزول أحياناً لأعراض تعرض لها »(٨٠)وبذلك لاضمان لمسألة إطراد العلة في معلولاتها فى هذا الجانب . ثم جاء دور جابر بن حيان فتناول ظاهرة الاطراد بدارسة علمية شاملة حيث خصص لبحثه الدليل الثانى من أدلته فى الاستقراء وهو دليل « جرى العادة » ومن الواضح أن هذا الدليل يبحث عن طبيعة التتابع بين الأشياء ولقد أرجع ابن حيان توقع اطراد التتابع لدى الإنسان العادى إلى إحساس وميل سيكولوجى خالص(٨١) وعليه فإنه الاعتقاد المترتب على ضرورة التتابع مردة إلى ميل أو ترجيح نفس ، وليس هناك ما يبرهن على هذه الضرورة سوى ذلك الميل ، وهذا بطبيعته لا يشكل حجة أو دليلاً على الاعتقاد والإيمان بضرورة التتابع ولهذا « فليس لأحد أن يدعى بحق أنه ليس فى الغالب الأمثل ما شاهد فى الماضى والمستقبل الأمثل من الآن »(٨٢).

وبذلك يؤكد جابر عدم اتخاذ الظاهرة الراهنة دليلاً لاطراد المستقبل على غرارها ، ولقد انطلق جابر بن حيان فى فهمه هذا لطبيعة الاطراد من تدبره لواقع العلاقات السببية بين الأشياء والظواهر المستقرأة ، ذلك لأن التتابع الراهن لم يمس الحالات التى لم تلاحظ فى الماضى أو فى المستقبل ، وعليه فإن الحكم على تلك الحالات مجرد ترجيح ، لذا يعطى جابر تفسيراً محدداً للقانون العلمى ، فإنه مهما كان متينا فى تفسيره فهذا لايعنى مطابقة تامة لجميع الظواهر بما فيها ظواهر الماضى والمستقبل ، فمن المحتمل وقوع ظاهرة أو ظهور حالة لا يستطيع القانون العلمى أن يقدم لها تعليلاً متكاملاً يتجاوز حدود الواقع إلى ظواهر المستقبل ، وهذا التفسير لواقع القانون استند لدى جابر إلى أصل نظرته إلى الدليل الاستقرائى وعلاقته بالظواهر أو العلاقات التى تحكمها ، ذلك لأن الاستقراء العلمى لا يمس سوى (النظائر) الجزئية ليتخذ منها منطلقاً للتفسير الكلى[٨٣] وأن هذا التفسير عبارة عن وصف ظاهرة معينة ، وليس هناك من إطار حتمى يوجه هذا التفسير لعدم الإحاطة التامة بتفاصيل أسبابها وعللها ، وبذلك يؤكد الفارابى أن هذا النوع من الظواهر لا يمكن إخضاعها لتفسير حتمى صارم وذلك لعدم معرفة أسبابها بصورة دقيقة[٨٤].

لقد فهم هذا المعنى لدى الإسلاميين على مستوى القوانين الفلكية والقوانين الطبيعة والميكانيكية ، وهو معنى الاطراد فى وقوع الحوادث وبذلك يكون فهم الإسلاميين بطبيعة العلية على هذا النحو يمثل نقداً لمفهوم العلية لدى أرسطو الذى ربط أشياء الطبيعة ، فق نظام على لا يمكن أن تتجاوزه[٨٥] بل أن فهم جابر بن حيان بالذات لطبيعة العلية وتفسيرها وفق مفهومه عن الاطراد من الظواهر وكونها ميلاً أو ترجيحاً نفسياً ليس غير ، يشكل سبقاً للفيلسوف دافيد هيوم فى نقده للعلية ــ وهذا مانراه فيما يأتى ــ كذلك يكون جابر قد سبق الإمام الغزالى فى نقده لهيوم العلية الذى أرجع الاعتقاد بهذا المفهوم إلى ظاهرة « جرى العادة » بين الأشياء لا أكثر[٨٦]وهو المعنى الذى لمسناه عند جابر قبل قليل .

ومهما يكن من أمر فإن الإسلاميين قد آمنوا بأن هذا الصنف من القوانين لا يخضع لمبدأ العلية الصارم وليس هناك مبرر علمى يحتم سريان التفسير العلى لسلوك هذا الصنف من الظواهر الطبيعية .

القوانين العلية .

ومن كل ذلك تبيين أن علماء وفلاسفة الإسلام ميزوا فئة معينة من القوانين التى لا تخضع للتفسير العلى المنطقى ضمن حقولهم عن طبيعة الفروض وما تنطوى عليه من دلالات علمية .

لكن ذلك لا يعنى أن الإسلاميين استبعدوا التفسير السببى من جميع القوانين ، فلقد أدركوا من جانب آخر أن قسماً كبيراً من هذه القوانين لا يمكن

تفسيره خارج مفهوم الترابط العلى ، أى أن هذا النوع من القوانين تسوده ، ظاهرة الانتظام والجريان فى مستوى واحد ، وهذا ما عبروا عنه بمفهوم الاطراد أو التتابع المستمر بين الأسباب ونتائجها ، ولقد تجلى هذا القسم من القوانين فى حقول علم الطب والعلم الطبيعى ، وضمن هذا القسم من القوانين تتجلى ظاهرتان تفسر من خلالها طبيعة هذه القوانين : ـ

١ – الظاهرة الأولى ، وتسمى بمبدأ الانتظام ، وهو المبدأ الذى يذهب إلى تفسير هذه القوانين وفق نظام وعلاقات مترابطة ، وليس هناك من شذوذ أو أعراض يمكن أن تخضع لها هذه القوانين ، وأن مبدأ الانتظام هذا ارتبط بمبدأ السببية الذى يربط حوادث وظواهر العالم الخارجى فى هذا الحقل من القوانين .

٢ – الظاهرة الثانية ، وتسمى بمبدأ السببية : وهو المبدأ الذى يعتمده الباحث العلمى فى تفسير ضعيف القانون ، بحيث لا يمكن الركون إلى حقيقة ذلك التفسير إلا بعد تأكيد ظاهرة ، النتيحة السبية فى جميع العلاقات التى ترتبط بها هذه القوانين ولهذا يقول ابن سينا بأن « لكل تغير حال وثباته سبباً وأن الأسباب كما هى »[٨٧].

وإن التفسير الذى يعتمد مبدأ السببية لهذا النوع من القوانين يسهم وبشكل كبير فى إثراء المعرفة العلمية ونموها ، وإن طرح التفسير السببى هنا إقصاء للمعرفة واستبعاد لاسهامها فى المنفعة ، يقول الرازى « إنا لما رأينا لهذه الجواهر أفاعيل كثيرة نافعة لا يبلغ عقولنا معرفة سببها الفاعل ولا يحيط به ، لم نر أن نطرح كل شيء ، لاتدركه وتبلغه عقولنا ، لأن فى ذلك سقوط جل المنافع عنا[٨٨] وهذا إدراك كامل لدور التفسير السببى والترابط العلى فى تقدم المعرفة العلمية ، ولقد استند الإسلاميون فى التفسير السببى لهذه الظواهر إلى ظاهرة الاطراد التى يخضع لها الحدثان بشرط أن يكون هذا الاطراد خاضعاً لمعيار التثبت والتجربة[٨٩]على خط طويل فالترابط بين النتيجة وسببها لا يحصل بالاتفاق والعرض ، وإنما يجب أن يتم ذلك من خلال التكرار الطويل لحدوث الظاهرة ، وبضرب ابن سينا مثلاً لهذا المعنى بقوله « مثل أن يرى الرائى أو يحس الحاس أشياء من نوع واحد يتبعها حدوث فعل وانفعال ، فإذا تكرر ذلك كثيراً جداً حكم العقل أن هذا ذاتى لهذا الشيء ، وليس اتفاقاً عنه فإن الاتفاق لا يدوم . وهذا مثل حكمنا أن حجر مغناطيس يجذب الحديد ، وأن السقمونيا تسهل الصفراء »[٩٠].

ولهذا تكون النتائج تابعة لأسبابها ضمن مفهوم التتابع المستمر ، وعليه ربط الإسلاميون التفسير السببى بهذا النوع من الاطراد وصاغوا قوانينهم وفقاً لهذا التصور عن الترابط العلى بين الحدثين ، وفى ضوء هذا المعنى بالذات يترسم الحسن بن الهيثم منهجه العلمى مشيراً إلى هذا النوع من القوانين بقوله « ونبدىء فى البحث باستقراء ما يخص فى الموجودات وتصفح أحوال المبصرات ، وتمييز خواص الجزئيات

ونلتقط باستقراء ما يخص البصر فى حال الإبصار وما هو مطرد لا تتغير وظاهره لايشتبه من كيفية الإحساس(٩١). ويقول ابن الهيثم بأن هذا الاطراد « ظاهر لا يشتبه » إشارة واضحة إلى استبعاد حالة الشذوذ التى يكون عليها هذا الإطراد ، وهذا المعنى هو الذى يؤكده المنهج العلمى اليوم ذلك أن « مهمة العلم ان يكشف حالات الاطراد مثل قوانين الحركة وقانون الجذب التى ليس فيها شذوذ إلى الحد الذى تمتد إليه تجاربنا وقد كان نجاح العلم فى هذا نجاحاً بارزاً ، وإننا لنسلم بأن حالات الاطراد هذه بقيت صحيحة حتى الآن »(٩٢)والمعنى ذاته أكده جول لاشيليه (١٨٣٢ - ١٩١٨ م) فى بحثه عن الاستقراء الذى قدمه عام ١٨٧١ م والذى انتهى من خلاله إلى أن الاستقراء يقوم على أساس مبدأ مزدوج هو : مبدأ العلل الفاعلية ومبدأ العلل الغائبة ، والأول يقول إن الظواهر تكون سلاسل فيها وجود السابق يعلى وجود اللاحق ، والثانى يقول إن هذه السلاسل تكون بدورها نظماً فيها فكرة الكل تعين (وتحدد) وجود الأجزاء »(٩٣).

لقد اتخذ الدليل الاستقرائى فى البحوث الطبية والطبيعية المختلفة ظاهرة التعليل مقياساً فى التوصل إلى صياغة الحكم . ولهذا يرى الباحث أن جمع موضوعات الفلسفة الطبيعية التى خصصها الإسلاميون لدراسة الأجسام من حيث حركتها وسكونها قامت على دراسة أنواع القوى التى تؤثر فى طبيعة الحركة والسكون ، وكان تحديد القوانين العلمية يتم بموجب تلك العلاقة بين القوة المؤثرة وسلوك الأجسام(٩٤) . ولقد تجلت ظاهرة تطبيق العلية فى الاستقراء لدى ابن الهيثم فى بحوثه الطبيعية(٩٥). واتخذت البحوث الطبية الطريقة نفسها فى التوصل إلى الاحكام والقوانين الطبية المختلفة(٩٦).

مشكلة أساس الاستقراء :

وهكذا يكون الإسلاميون قد آمنوا بضرورة التفسير العلى على مستوى الاستقراء فى هذا الحقل من القوانين وهنا تعترض فى الدليل الاستقرائى عقبة علمية فى التدليل على العلة الحقيقية التى تعتمد فى التفسير العلى ، ذلك أن مجرد تعاقب الحدثين لا يدلل على ضرورة ارتباط العلة بالمعلوم بصورة ضرورية ، فإن عملية التدليل على العلة تتجاوز مسألة الارتباط إلى طبيعة الارتباط ونوعيته ، وفى سبيل ذلك لابد من فحص نوع العلاقة فى حالات متعددة فى حالة ظهورها أو عدمه ومقدار الترابط بين العلة والمعلول ، وبذلك فإن تفسير الاستقراء علياً يستلزم امتلاك الدليل الاستقرائى للتفسير السببى لأن التفسير السببى للاستقراء هنا هو الذى يسمح بالتعميم ، وأما بدون ذلك فلا يمكن القيام بأى تعميم فى تلك القوانين التى تفسر تفسيراً علياً عن طريق الدليل الاستقرائى .

يضاف إلى ذلك التأكيد على معرفة السبب الحقيقى الذى يفسر الظاهرة أى

البرهنة على الرابطة الضرورية بين السبب والنتيجة فقولنا إن الماء يغلى بسبب ارتفاع درجة حرارته يعنى أن درجة الحرارة هنا هى العلة الحقيقية لغليان الماء ، وبدون التأكيد على هذا اللون من الارتباط لا يمكن تشخيص السبب الحقيقى لحدوث الظاهرة فإذا كان التفسير العلى لايمتلك حالة الضرورة بين الحدثين فمن الممكن افتراض أى سبب آخر غير درجة الحرارة فى مثال غليان الماء . وهنا تجب البرهنة على أن السبب الحقيقى يستمر اقترانه بظاهرة حدثت فى المستقبل وهذا يعنى وجوب التأكيد على الاطراد المستمر بين الحدثين دون حدوث حالة شاذة لذلك الاطراد ويمكن أن نستنتج مما تقدم أن مشكلة أساس الاستقراء مشكلة التفسير العلى للدليل الاستقرائى تستبطن ثلاث مسائل :

الأولى : امتلاك الدليل الاستقرائى للتفسير السببى .

الثانية : التدليل على طبيعة السبب الحقيقى والارتباط الضرورى بين الحدثين .

الثالثة : البرهنة على الاطراد المستمر بين الحدثين كلما حدثا فى المستقبل .

وبذلك فإن تحقيق هذه المسائل بمجموعها هى التى تسمح للباحث فى صياغة القانون الذى يعتمد الدليل الاستقرائى ، وعليه فلابد من ضمان علمى يبرهن على امتلاك الدليل الاستقرائى لهذه الأسس .

والحقيقة أن أول من جابه المشكلة على صعيد الفكر الإسلامى هم الأصوليون من الفقهاء ، فلقد أدرك هؤلاء أنه لايمكن القيام بأى تعميم على صعيد الأحكام الفقهية المستقرأة إلا بعد استخلاص العلة الحقيقية لطبيعة الظاهرة الفقهية ، ولهذا مثل البحث فى العلة لديهم مركز الثقل فى منهج القياس الأصولى واستطاعوا أن يخرجوا بجملة قواعد تؤمن لهم التدليل على حقيقة العلة .

قواعد وشروط العلة عند الأصولين :

وضع الأصوليون قواعد وشروطاً عدة لمعنى العلة ، وسوف نأتى على قسم من هذه الشروط بما يتوافق مع طبيعة الموضوع الذى نعالجه عن علاقه العلة بالاستقراء .

فلقد عالج الأصوليون شروط العلة باعتبارها تمثل المنهج العقلى لديهم ، وتنحصر الشروط المنطقية للعلة عندهم فى أربعة أوصاف نستعرضها كما يلى : ـ

الشرط الأول : « أن تكون مؤثرة فى الحكم ، فإن لم تؤثر فيه لم يجز أن تكون علة ، هكذا قال جماعة من أهل الأصول ، ومرادهم بالتأثير المناسبة .

قال القاضى فى التقريب ، معنى كون العلة مؤثرة فى الحكم هو أن يغلب كل ظن المجتهد أن الحكم حاصل عند ثبوتها لأجلها دون سواها ، وقيل معناها إنها جالبة للحكم ومقتضية له »[٩٧] .

وهذا يعنى أن العلة الحقيقية هى العلة التى توجب الحكم ، إذا لايمكن معرفة الحكم دون أن نشخص وبطريقة تغلب على الظن أن الموجب الحقيقى له هو تلك العلة « وإذا كان الشيء المهم فى نظر « مل » هو اكتشاف العلاقة السببية وانتظامها بين الحالات والظواهر »(٩٨) وذلك يعنى أن الأصوليين قد تنبهوا إلى ضرورة العلاقة العلية رغم اختلافهم مع « مل » فى طبيعة تلك العلة ، إذ أن « مل » لا يشترط فى العلة أن تكون مؤثرة « وإنما يكفى فى إحداث المعلول أى فرض فى أى ظروف فرض ، وإذا كان الأصوليون يبتعدون عن « مل » فى تعريف العلة فإن بيكون كان أقرب إلى مذهبهم ، إذ العلة عنده ليست مقدماً فحسب ولكن هى مقوم الشيء(٩٩).

الشرط الثانى : أن تكون العلة وصفاً منضبطاً ، بأن يكون تأثيرها لحكمة مقصودة للشارع لا لحكمة مجردة لخفائها ، فلا يظهر إلحاق غيرها بها »(١٠٠)

من حيث كون أن القياس الفقهى يقوم على التعليل لإعطاء الحكم ، وهذا يتأتى عن طريق تدبر العلة ليصبح شمول القضية الجديدة بالحكم السابق ، ولهذا اشترط الأوصوليون أن تكون العلة واضحة « وإلا لم يكن إثبات الحكم بها فى الفرع على تقدير أن تكون أخفى أو مساوية له فى الخفاء »(١٠١) وهكذا يكون وضوح العلة فى الأصل هو المبرر الذى يعتمده الأصولى فى نقل الحكم إلى الفرغ ، وإلا تعذر شمول الفرع بحكم الأصل نتيجة لخفاء العلة وعدم تحديدها ، إن هذا التدبر العلمى لمفهوم العلة ــ كما يقول الأستاذ الدكتور النشار ــ رحمه الله ــ لانجد له مثيلاً فى المنطق الحديث(١٠٢) .

الشرط الثالث : « أن تكون مطردة » أى كلما وجدت وجد الحكم لتسلم من النقص والكسر ، فإن عارضها نقص أو كسر لطلت »(١٠٣) فالعلة هنا تدور مع الحكم وجوداً ، فكلما وجدت العلة وجد الحكم ، وهذا شرط رئيسى فى البحث العلمى ، فقد تناوله ابن سينا فى شرط التجربة التشخيصى العلة الحقيقية عن طريق اطرادها . وهذا المعنى ذاته هو الذى مهد له فرنسيس بيكون فى منهجه الجديد بقائمة الحضور Table of presence وحتى أولى القوائم الثلاث التى يحتويها منهجه فى الأورجانون الجديد وتتمثل هذه القائمة فى إحصاء الأجسام الساخنة بغية اكتشاف طبيعة الحرارة التى افترضها من خلال منهجه(١٠٤) ثم جاء بعده جون ستيوارت مل فجعله من أول القواعد التى تبناها فى طرحه لتحقيق الفروض ، وهى طريقة الاتفاق أو التلازم فى الوقوع Method of pgreennt(١٠٥) ومفادها أنه : إذا كان لحالتين أو أكثر لظاهرة قيد البحث ظرف واحد مشترك فقط ، فإن الظرف الذى تتفق فيه جميع الحالات هو العلة (أو المعلول) للظاهرة المعطاة(١٠٦) .

الشرط الرابع :ــ«أن ينتقى الحكم بانتقاء العلة ، والمراد انتفاء العلم أو الظن به ، إذ

لا يلزم من عدم الدليل عدم المعلوم »(١٠٧) وهذا يعنى أن العلة الحقيقية للحكم هى العلة التى يدور فيها الحكم ، فكلما اختفت تلك العلة اختفى حكمها ، وهذا يميزها عن علل أخرى عرضية قد يوجد الحكم بوجودها إلا أنها لا تدور معه عدماً ، وبذلك يمتنع تعليل الحكم بأكثر من علة ولهذا قالوا « لايلزم من عدم الدليل عدم المدلول » وسنجد أن هذا الدليل يأخذ به ابن سينا أيضا ويطبقه فى شروط التجربة لديه وهو يشبه ما أثبته بيكون فى قائمة الغياب فى منهجه العلمى ، حيث أخذه بعد ذلك « مل » وجعله الشرط الثانى من شروط تحقيق الغرض وهو طريقة الاختلاف أو التلازم فى التخلف(١٠٨) Melhod of difference وتنص على أنه إذا وجدت حالة تحدث فيها الظاهرة قيد البحث وحالة لم تحدث فيها ، واتفقت الحالتان فى كل شيء إلا فى شيء واحد فقط حدث فى الحالة السابقة كان الظرف الذى تختلف فيه الحالتان وجده دون سواه علة أو معلولاً لهذه الظاهرة أو جزءاً من علتها(١٠٩) .

وهذه هى شروط العلة لدى الاصوليين تبين لنا منها طبيعة وعمق المنهج الذى مارسه الأصوليون ، ولقد أتموا هذا المنهج فى الجانب الآخر من بحثهم عن طريق التعرف على العلة ، وهو البحث الذى خصصوه لمسالكها ، وفى هذا الموضوع بالذات تتجلى أهمية الأصوليين ومكانتهم فى منهج البحث العلمى .

مسالك العلة : ـ

أولاً : السبر والتقسيم : وهو فى اللغة الاختيار ، ومنه الميل الذى نختبر به الجرح فإنه يقال له المسبار ، وسمى هذا به لأن الناظر يقسم الصفات وتختبر كل واحدة منها هل تصلح للعلية أم لا وفى الاصطلاح هو قسمان : أحدهما يدور بين النفى والإثبات ، وهذا هو المنحصر ، والثانى أن لا يكون كذلك ، وهذا هو المنتشر ، فالأول أن تحصر الأوصاف التى يمكن المقيس وإبطال مالا يصلح منها بدليله »(١١٠) .

وكثيراً ما يرتبط معنى السبر بالتجربة(١١١) ولقد قصد الأصوليون من ذلك حصر الأوصاف التى يمكن أن تكون عليّة للحكم ثم يحذف بعضها لقيام الدليل على عدم صلاحيته(١١٢) فالعملية هنا ليست أكثر من عملية تصنيف وترتيب ثم حذف الأوصاف التى لا تشكل دليلاً على العلة الحقيقية للحكم ، وبالتالى تخلص إلى التعرف على العلة بواسطة هذه العملية وهذا ما أجمع عليه قسم كبير من الأصوليين بأن هذه القاعدة تشمل مرحلتين ، الأولى فى الحصر ويمثلها التقسيم والثانى الإبطال ويمثلها السبر(١١٣) .

وعلى ذلك فقد أخذ الأصوليون بمفهوم السبر والتقسيم باعتباره طريقة لجمع الشواهد والأوصاف المتعلقة بالحكم ومن ثم استخلاص العلة الحقيقية عن طريق

إسقاط كافة الأوصاف التى لا تتعلق بتلك العلة .

ومما تجدر الإشارة إليه أن هذه القاعدة تبناها فرنسيس بيكون فى منهجه سى طريقة الحذف Method of Elemination الذى مارسها من خلال قوائمه الثلاث . حيث تمثل قائمة الحذف وهى القائمة الثانية فى منهج بيكون القائمة التى دون فيها الأجسام التى لا تظهر فيها الحرارة وتسمى أيضاً بقائمة الغياب(١١٤) .

وقد جاء بعده جون ستيوارت مل فأشار إلى نفس الطريقة فى بحثه وأسماها طريقة البواقى Resedue ، وهى الطريقة التى بها تعرف علة شىء ما فى حادثة تعددت فيها العلل(١١٥) .

والحقيقة أن هذا المسلك أخذ طريقه فى البحوث العملية لدى المسلمين وطبقوه فى موضوعات مختلفة ، فقد تناوله جابر بن حيان والحسن بن الهيثم وأشاروا إليه بالتصريح من خلال منهجهم العلمى .

ثانياً : الطرد والدوران : الطرد هو « مقارنة الوصف للحكم فى الوجود دون العدم(١١٦)وأماالدوررانفهومقارنةالوصف للحكم وجوداً وعدماً(١١٧) ففى الدوران يوجد الحكم فى جميع صور وجود الوصف وينعدم بإنعدامه ولهذا أطلقوا عليه الطرد والعكس(١١٨) ويضرب الأصوليون مثلا للدوران بالتحريم للخمر مع السكر فإن حرمة الخمر ناتجة عن كونه مسكراً فإذا ارتفع عنه الإسكار انتقى الترحيم ، وهكذا دار التحريم مع الإسكار وجوداً وعدماً(١١٩) .

ولقد ربط الأصوليون بين الدوران والتجربة بشكل وثيق ولذلك اعتبروا « الدورانات عين التجربة وقد تكثر التجربة فتفيد القطع ، وقد لا تصل إلى ذلك ويقول رضا النيسابورى الدورانات الدالة على علية المدار كثيرة جداً تفوق الإحصاء وذلك لأن جملة كثيرة من قواعد علم الطب انما تثبت بالتجربة وهى الدوران بعينه(١٢٠) .

إلا أن الأصوليين اختلفوا فى قيمة الدوران العلمية فمنهم من ذهب إلى أنه يفيد اليقين ، ومال آخرون إلى القول بأنه يفيد الظن(١٢١) ومهما يكن من أمر فإن هذا المسلك لا يختلف عن طريقة الجمع بين الاتفاق والاختلاف التى نادى بها جون ستيوارت مل فيما بعد ومؤدها أنه « إذا وجدت حالتان أو أكثر تحدث فيهما الظاهرة ويتفقان فى أن لهما ظرفاً واحداً مشتركاً ووجدت حالتان أو أكثر لم تحدث فيهما هذه الظاهرة وليس لهما شىء مشترك إلا غياب ذلك الظرف فإن الظرف الذى تختلف فيه مجموعتان فى الحالات هو المعلول أو العلة أو جزء ضرورى من علة الظاهرة »(١٢٢) .

هذا هو المنهج الذى أعاد وجوده الأصوليون ، وبنظرة فاحصة لقواعده نتبين القيمة العلمية ويبرز الإبداع والتفوق الذى أحرزه الإسلاميون فى مجال البحث العلمى .

وبناء على ما تقدم يمكن توضيح المستويات التى عالج من خلالها علماء وفلاسفة الإسلام الدليل الاستقرائى وعلاقته بالعلية بالنقاط التالية :ـــ

١ – أدرك بعض مفكرى الاسلام أنه لايمكن إخضاع كافة القوانين للتفسير العلى ، ولهذا كانت قوانينهم فى هذا الحقل وصفية دون التأكيد على محتواها العلمى .

٢ – آمن الإسلاميون بضرورة التفسير العلى للقوانين العلمية فى حقول علم الطبيعة والطب . وبذلك اعتبر مفهوم الاطراد الذى لا يقبل الشذوذ فى هذه الظواهر الأساس الذى تفسر من خلاله .

٣ – واستنادا إلى ضرورة التفسير السببى لهذا الصنف من القوانين ، فمن الضرورى اعتماد الدليل الواضح الذى يشخص العلة الحقيقية التى تلازم الظاهرة فى كل حدوث لها ، ومن هنا وضعوا الشروط والقواعد المنطقية التى تؤمن لهم النجاح فى هذا المجال .

وهكذا يكون الإسلاميون قد تدبروا طبيعة المشكلة ووضعوا الشروط والقواعد المنطقية التى تؤمن لهم النجاح فى هذا المجال .

موقف علماء المناهج الغربيين من المشكلة :

والمشكلة نفسها واجهها الفكر الأوربى على صعيد المنهج العلمى والطريقة العلمية . ولقد نوقشت مفاهيم العلية وصلتها بالدليل الاستقرائى بعد أن بدأ ديفيد هيوم مناقشته لمشكلة العلية وتسجيل ملاحظاته عليها ، ولم يكن يهدف هيوم من هذه المناقشة . كما يقول الدكتور زيدان(١٢٣) هو مناقشة الدليل الاستقرائى وصلته بها ، وإنما انصبت المناقشة فى رأيه ــ على تصحيح النظرة إلى طبيعة العلية وتفسيرها وفق تصوره التجريبى عن القضايا ، وبعدها أخذ فهم هيوم للعلية يتردد على ألسنة الفلاسفة وعلماء المناهج بحيث التزم هؤلاء بوضع « نظرية فى العلية توفق بين آراء هيوم ومعطيات العلم الحديث »(١٢٤) .

ونريد الآن أن نعرف إلى أى حد استطاع هيوم أن يوفق فى تفسير الطبيعة العلية والنتائج المترتبة على ذلك التفسير .

لقد عرفنا سابقاً أن العلية اكتسبت لدى العقليين الضرورة المنطقية ، وهذا يعنى أنها مبدأ قبلى خاضع للتجربة فى حين فهمها الاتجاه التجريبى بكونها ذات ضرورة تجريبية أو نفسية لاأكثر ، وهذا ما سعى ديفيد هيوم إلى تأكيده من خلال مناقشته للفكرة ، ولهذا « لم ينكر هيوم مبدأ العلية ولم يشك أبداً فى أن لكل حادثة علة ولكنه رفض نظريات الفلاسفة السابقين عليه فى العلية . لقد رفض أن العلية مبدأ فطرى أو تصور قبلى فى العقل الإنسانى وأعلن أن مبدأ العلية مبدأ تجريبى يستمد قوته من الخبرة الإنسانية . وحيث أنه مبدأ تجريبى فإن الشك فيه ممكن : أى أن مبدأ العلية ليس شبيها بالمبادىء المنطقية أو الرياضية التى يتضمن الشك فيها تناقض الفكر مع ذاته »(١٢٥) .

ومن هنا فسر هيوم العلية وفق تصوره التجريبى ، وعليه فإن العلم بالعلة ناتج عن الرابطة السببية المستمدة من الخبرة الحسية بين الأشياء(١٢٦) ولا يمكن للإنسان مهما أوتى من قدرات عقلية أن يستدل على الرابطة السببية مالم تكن تلك الرابطة قد اقترنت بخبراته الماضية ، ولهذا فإنه يضرب لذلك مثلاً بقوله « فآدم ــ على افتراض كمال قدراته العقلية ــ ما كان يستدل من سيولة الماء وشفافيته أنه يختنق به لو غرق فيه ، أو يستدلْ من الضوء والدفء اللذان ينبعثان من النار ، أنه يحترق لو وثب فيها ذلك أنه محال على الإنسان أن يستدل من بعض الخصائص الحسية لشيء ما ببعضها الآخر ، ودون أن تكون هذه وتلك قد اقترنتا فى خبراته الماضية اقترانا يبرر له استدلال بعضها هذا من بعضها ذاك »(١٢٧) .

وهكذا فسر هيوم مفهوم العلية بسبب العادة أو توالى الخبرات الماضية ولهذا يجد الإنسان العادى فى إنكاره لهذا المبدأ أو الشك فيه اضطرابه فى سلوكه العملى »(١٢٨) .

والذى يبدو من مناقشة هيوم للعلية أنه لم يكن واضحاً فى تمييزه بين العلية كمبدأ وبين الرابطة السببية كعلاقات بين الأشياء ، فهو عندما نتكلم عن العلية كمبدأ وأنه لا يشك بهذا المبدأ ويؤمن بأن لكل حالة سبباً نراه يسبغ على هذا المبدأ الامثلة المستقاة من العلاقات السببية بين الأشياء ، ليقرر بأنه مبدأ تجريبى مستمد من التجربة والخبرة الحسية ، والحقيقة أن هناك فرقا بين الإيمان بالمبدأ القائل بأن لكل حادثة سبباً وبين الرابطة السببية القائمة بين الأشياء كعلاقات(١٢٩) فليس من الحق أن يستدل على مبدأ العلية بكونه مبدأ تجريبياً من خلال العلاقات السببية بين الأشياء . وهنا يكون العقليون أكثر دقة من هيوم فى التعبير عن هذين المفهومين « فالفلاسفة الأرسطيون العقليون يرون أن معرفة الإنسان بأن تمدد الحديد سبباً أو لتبخر الماء سبباً هى معرفة عقلية بطبيعتها وليست مستمدة من الحس والتجربة . وأما معرفة الانسان بأن سبب التمدد فى الحديد هو الحرارة وأن درجة معينة من الحرارة هى سبب التبخر فليست معرفة عقلية ولا يحاول هؤلاء الأرسطيون أن يسبغوا عليها طابعاً عقلياً قبلياً بل هى مستمدة من الخبرة الحسية »(١٣٠) .

ومع عدم التمييز الجدى فى موقف هيوم بين مبدأ العلية والعلاقات السببية بين الأشياء ، فإن السياق هنا لم يكن فى تاريخ الفكر الفلسفى لمناقشة مفهوم العلية ، فبموازنة يسيرة بين موقف هيوم من العلية وموقف جابر بن حيان تبين أن هيوم لم يأت بشيء جديد فى نقده لهذا المفهوم على المستوى التجريبى ، بما جاء به جابر ، بل أن جابراً كان واضحاً تماماً فى تمييزه بين مبدأ العلية الذى يكتسب الضرورة المنطقية باعتباره فيلسوفا عقلياً(١٣١) وبين العلاقات (السببية بين الأشياء التى انتهى من تحليله لها على أن الإيمان بها جاء نتيجة للعادة أو

ترجيحاً نفسياً لا أكثر) ، كما أشرنا إلى ذلك قبل قليل .

وعلى ذلك فإن موقف هيوم من العلية نتيجة لنزعته التجريبية من عموم القضايا يؤدى إلى إقصاء النتيجة الاستقرائية(١٣٢) وبالتالى استبعاد إمكان التنبؤ بالمستقبل ، وهكذا فإن الإيمان بفكرة هيوم عن القضايا التجريبية ويضمنها فكرة الاطراد التى رتب على أساسها مفهومه عن العلية ، يؤدى الى نتيجة الاستقراء وبالتالى فإن « أى توقع بالنسبة للمستقبل » غير معقول(١٣٣) .

وبذلك افتقد الاستقراء الأساس الذى يعتمده فى التعميم ، ولهذا المعنى بالذات تنبه الفيلسوف الانجليزى جون ستيوارت مل (١٨٠٦ - ١٨٧٣) فوجد نفسه مضطراً للدفاع عن مبدأ العلية وأنه مبدأ ضرورى أن تخضع له كل الظواهر الطبيعية ، وإلا يصبح الاستدلال الاستقرائى بغير أساس : أساسه أن الطبيعة لابد وأن فى اطراد علّى ، وأن القانون العلمى إنما هو تفسير علّى للظواهر(١٣٤) .

ولهذا آمن مل بمبدأ انتظام الطبيعة وأنه مبدأ بديهى أو ضرورى ، لذا تكون غاية الاستقراء هى فى اكتشاف العلاقات السببية بين الظواهر ، وأن هذا الانتظام هو المبدأ الأساسى والبديهية العامة للاستقراء .

والشيء الوحيد المهم فى نظر مل هو اكتشاف العلاقات السببية بين الظواهر ، ولابد لهذه العلاقات من قواعد وأسس تتبلور من خلالها تلك العلاقات لمعرفة الترابط الحقيقى بين العلة ومعلولها لتأكيد اطرادها ، لأن الاطراد فى نظر مل يستدعى التلازم بين الحدثية مهما تكرر وقوعها فى المستقبل ، وعن طريق هذا التلازم الضرورى بين الحدثية يتمكن الباحث من تعميم الحكم عن طريق الدليل الاستقرائى ، ولهذا لابد من فحص تلك العلاقة وتأمين اطرادها فى المستقبل لكى تكون عملية الاستقراء ظاهرة مشروعة وهكذا يكون مل قد واجه المسألة الثالثة من مسائل التفسير العلى للاستقراء وهى المسألة التى تنص على ضرورة البرهنة على الاطراد المستمرين الحدثين كلما حدثا فى المستقبل ، وتأمين القواعد تتكفل إقامة ذلك البرهان ، فتوصل إلى الوضع قواعده الخمسة المعروفة وهذه القواعد هى طريقة الاتفاق والاختلاف وطريقة الجمع بينهما ، وطريقة التلازم فى الوقوع وفى التخلف وأخيراً طريقة البواقى - كما أوضحنا .

ورغم أن مل قد سجل فى طرقه هذه سبقاً فى تاريخ فلسفة العلم على صعيد الفكر الأوربى الحديث(١٣٥) ، فقد تنبه إلى هذه الطرق علماء الأصول من المسلمين من قبل وأفاضوا الحديث عن هذه القواعد وخصائصها بالقدر الذى يبرهن على حقيقة العلة وتشخيصها ، ولقد تبين لنا الأثر الواضح لهذه القواعد على الطرق التى نادى بها مل فيما بعد .

ومع أن مل قد أخلص فى الدفاع عن فكرة الاطراد الضرورى بين الظواهر وتأكيده للرابطة السببية بين الحدثين ، فإن

ذلك لم يثبت أمام الابحاث العلمية المتوالية التى زعزعت الثقة بقانون السببية ، حتى لقد انبرى الكثير من العلماء وخاصة فى حقل الفيزياء للدعوة إلى إقصائه وحذفه من مصطلحاتهم(١٣٦) إلا أنه مع كل ذلك فإنه مشكلة السببية ،مازالت إلى الآن يلفها طابع التعقيد ولم تحسم نهائياً في قاموس العلم .

موقف العلم المعاصر من قضية السببية : ــ .

رفض كثير من الفلاسفة والعلماء المعاصرين **معنى الضرورة فى مبدأ السببية** .

١ - **حلل فتجنشتين** مبدأ السببية ويسميه قانون السببية منتهياً إلى أنه ليست هناك ضرورة فى هذا المبدأ ، سواء كانت ضرورة عقلية أو تجريبية ، تبرر ارتباط ما نسميه بالسبب بما يسمى بالمسبب لمجرد أن أحدهما يسبق الآخر أو يتلوه .

وهكذا يخلى فتجنشتين فكرة السببية من معنى **الضرورة التجريبي وكذلك العقلى** بعد أن أخلاها كانط من قبل من معنى الضرورة التجريبى . واقتصر على الضرورة العقلية المعرفية فيها فقط .

ولقد أقام فتجنشتين رفضه لمعنى الضرورة فى السببية على أساس من نظريته فى الذرية المنطقية . فهو كان يرى أن جميع الوقائع الذرية مستقلة بعضها عن بعض(١٣٧) ومعنى ذلك أن وجود الواقعة الذرية قد لا يستلزم وجود واقعة ذرية أخرى ، ولا العكس . وهو يعبر عن هذا المعنى بقوله .« إننا لانستطيع من وجود أو عدم واقعة ذرية ما . أن نستنتج وجود أو عدم وجود واقعة ذرية أخرى »(١٣٨) . فكون القلم أزرق اللون مثلا لا يستلزم كونه على يمين الكتاب أو عدم كونه على المنضدة منتهياً إلى القول بأن « ضرورة حدوث شيء ما لأن شيئاً آخر قد حدث لاوجود لها فالضرورة لا تكون إلا ضرورة منطقية »(١٣٩) .

٢ - كما رفض **رسل** فكرة الضرورة فى السببية مستشهداً على ذلك بموقف العلم المعاصر منها بقوله « أن العلوم المتطورة والمتفرقة مثل علم الفلك لا ترد فيها أبداً كلمة سبب »(١٤٠) .

وهو يؤكد هذا المعنى نفسه مرة أخرى بقوله « يبدو لى أن ، جعل العلوم الفيزيائية تتخلى عن البحث عن الأسباب أو العلل ، هو أنه لايوجد فى الواقع مثل هذه الأشياء(١٤١) وقد دلل برتراند رسل عن أن خضوع العالم للسببية خضوعاً مطلقاً ، مستحيل من الناحية النظرية ، وذلك لسببين على الأقل :

أ - إن وجود تتابع بين السبب والنتيجة يقتضى القول بوجود فترة زمنية بينهما تسمح . مهما بلغ قصرها ــ بإمكان وقوع حادث أو وجود شيء يحول دون حدوث النتيجة(١٤٢) ولذا فالقضية القائلة بأن («أ» يجب أن تتبعها «ب» دائماً) قضية كاذبه ، ومن ثم فإن قانون السببية ليس قانوناً كلياً ولاهو قانون ضرورى .

ب – إن القول بأن حادثة أو مجموعة حوادث ، هي السبب في ظاهرة ما على سبيل اليقين ، قول غير صحيح أو دقيق ، لأن وقائع العالم الخارجي وحادثاته ليست على هذه الدرجة من الانفصام أو التبسيط حتى يشار إلى إحداها أو نقتطعها من نسيج الواقع ونقول بأنها سبب في حادثة أخرى أو نتيجة لها . هذا فضلاً عن أن ذلك القول يستلزم منا أن نجرى ملاحظاتنا على الكون كله لكى نتأكد من أن شيئاً لم نلاحظه من قبل قد يكون عائقاً لحدوث النتيجة المتوقعة(١٤٣) .

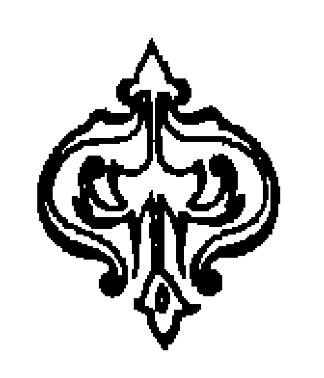
٣ – تبين للعلماء والباحثين ، مع تقدم العلوم التجريبية بعامة والفيزياء بخاصة ، عدم ضرورة تصور كل قانون أو حقيقة علمية ، بوضعه أو بوضعها مما يقوم على علاقات سببية أن يكون متضمناً إياهما . فليس من الضرورى أن تكون كل القوانين أو الحقائق العلمية قائمة على مبدأ السببية .

وهم يتشهدون على صحة ذلك بوجود قوانين وحقائق وتعميمات عملية لا تخضع للتفسير السببى ولا تقوم على أساس مثل : القول بأن « كل الحيوانات الثديية من الفقاريات) ، ومثل (سرعة الضوء ١٨٦,٠٠٠ ميلا فى الثانية أو ٣٠٠,٠٠٠ كيلو متراً فى الثانية) ، ومثل (أن الحرارة تنتقل من الجسم الأكثر حرارة إلى الأقل حرارة (القانون الثانى للديناميكا الحرارية The Second law of thermo dynamica) الأمر الذى ترتب عليه أن اصبح الباحثون يفصلون بين تصور السببية ، وبين البحث العلمى الاستقرائى ، طالما أنه أصبح فى مستطاع العلماء الوصول إلى تعميمات تجريبية دون استناد الى مبدأ السببية .

٤ – وهذا الموقف السابق ، هو الموقف نفسه الذى يقفه كثير من العلماء المعاصرين مثل ماكس بلانك Max plank مؤسس نظرية الكم Quantum theory وكذلك البرت اينشتين A.Einstein صاحب نظرية النسبية .

وهكذا يصبح مبدأ السببية لدى أغلب الفلاسفة والعلماء المعاصرين ، مبدأ خالياً من الضرورة ، ولذا فهو لا يعبر الاّ عن مجرد احتمال اطراد الظواهر والأشياء على النحو الذى وقع فى خبرتنا مئات المرات . لأن اطراد طبيعى مهما بلغ من الكثرة ، فهو لا يتجاوز مرحلة الاحتمال الى مستوى اليقين .

وإذا كان العلم المعاصر قد انتهى إلى هذه النتيجة الإجمالية بعد جولة ليست بالقصيرة فى ميدان العلوم المختلفة **فما أقرب هذا المعنى إلى فهم المسلمين إزاء القانون العلمى وتمييزهم بين نوعين من هذه القوانين استنادا إلى تفسيرهم حقيقة الدليل الاستقرائى وصلته بمفهوم العلية .**



(مصـــادر البـحث)

١ - المصادر العربية :

١ - ابن خلدون :
المقدمة تحقيق د . على عبد الواحد وافى ، طبع دار الشعب ، بدون تاريخ .

٢ - ابن سينا :
البرهان من كتاب الشفاء ، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى ، القاهرة ١٩٥٤ م

٣ ابن سينا :
المنطق من كتاب الشفاء ، تحقيق سعيد زايد ، القاهرة سنة ١٩٦٤ .

٤ - ابن سينا :
القانون فى الطب ، طبعة بولاق (بدون تاريخ) .

٥ - ارسطو :
علم الطبيعة ، بارتلمى سانتلير ، ترجمة أحمد لطفى السيد ، مصر ١٩٣٥

٦ - أرسطو :
منطق أرسطو ، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى ، القاهرة ١٩٤٩

٧ - برتراند رسل :
تاريخ الفلسفة الغربية ، الكتاب الاول ، ترجمة الدكتور زكى نجيب محمود ، تراجعة الدكتور أحمد الأمين ط ٢ القاهرة ١٩٦٧ .

٨ - برتراند رسل :
تاريخ الفلسفة الغربية ، الكتاب الثالث ، ترجمة الدكتور محمد فتحى الشنيطى ، مصر ١٩٧٧

٩ - برتراند رسل :
مشاكل الفلسفة ، ترجمة محمد عماد الدين اسماعيل ، وعطية محمود هنا ، القاهرة ١٩٤٧ .

١٠ - جابر بن حيان :
مختار رسائل جابر بن حبان ، نشره يول كراوس ، القاهرة - ١٩٥٤ م

١١ - جلال محمد عبد الحميد موسى (الدكتور) :
منهج البحث العلمى عند العرب ، بيروت ١٩٧٢ .

١٢ - جون كيمنى :
الفيلسوف والعلم ، ترجمة أمين الشريف ، بيروت ١٩٦٥ .

١٣ - الحسن بن الهيثم :
المناظر ، طبع الكويت ١٩٨٧ م
الرازى (ابو بكر) :
المرشد أو الوصول ، تحقيق ألبير زكى اسكندر مصر ١٩٦١ م

١٤ - رسائل اخوان الصفا :
بيروت . ١٩٥٧ م

١٥ - زكى نجيب محمود (الدكتور) :
جابر بن حيان ، القاهرة ١٩٧٥ م

١٦ - زكى نجيب محمود (الدكتور)
الجبر الذاتى ، ترجمة الدكتور امام عبد الفتاح امام ، مصر ١٩٧٣ م

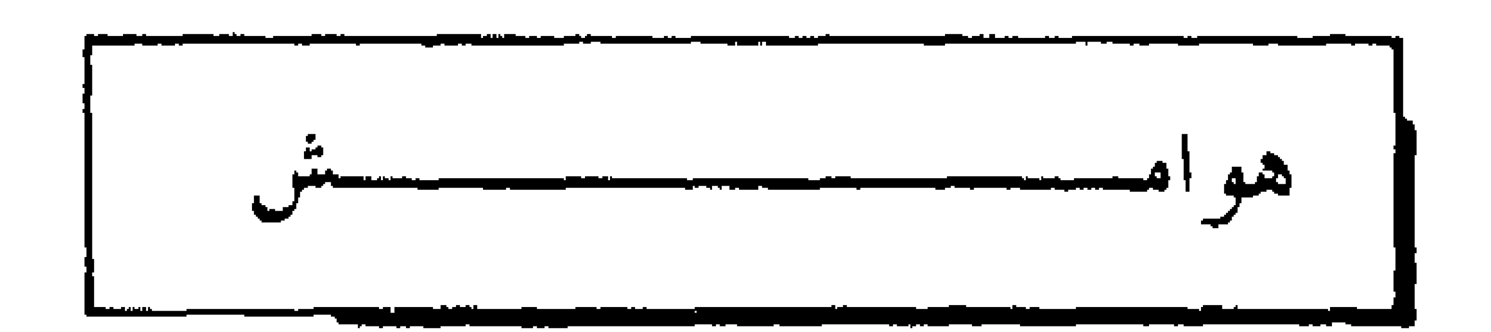
١٧ - زكى نجيب محمود (الدكتور) :
نحو فلسفة علمية ، مصر ١٩٥٨ .

١٨ - زكى نجيب محمود (الدكتور) :
ديفيد هيوم ، سلسلة نوابغ الفكر

الغربى ، طبع القاهرة (بدون تاريخ)
١٩ – سليمان دنيا (الدكتور) : الحقيقة فى نظر الغزالى ، مصر ، ط ٣ ١٩٧١ م
٢٠ – الشوكانى (على بن محمد) : إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ، مصر ١٣٥٦ ه
٢١ – عبد الرحمن بدوى (الدكتور) : مناهج البحث العلمى ، القاهرة ١٩٦٣ م
٢٢ – عبد الفتاح الديدى : النفسانية المنطقية عند جون ستيوارت مل ، مصر ١٩٦٩ .
٢٣ – عزمى اسلام : لود فيج فيجنشتين سلسلة نوابغ الفكر ، طبع القاهرة ١٩٦٧ .
٢٤ – على سامى النشار (الدكتور) : مناهج البحث عند مفكرى الاسلام ، القاهرة ١٩٦٧ م
٢٥ – الغزالى ، ابو حامد : تهافت الفلاسفة ، تحقيق سليمان دنيا ، مصر ١٩٥٥ م .
٢٦ – الفارابى (ابو نصر) : كتاب المجموع ، القاهرة ١٣٢٥ هـ
٢٧ – الكندى : رسائل الكندى الفلسفية ، تحقيق د . محمد عبد الهادى أبو ريدة ، القاهرة ١٩٥٠ م
٢٨ – لودفيج فيجنشتين : رسالة منطقية ، ترجمة د . عزمى اسلام ، طبع القاهرة ١٩٦٨ م .
٢٩ – محمد باقر الصدر : والأسس المنطقية للاستقراء ، بيروت ١٩٧٢ م
٣٠ – محمد باقر الصدر : فلسفتنا ، بيروت ١٩٦٩ م
٣١ – محمد الخضرى (الشيخ) : وصول الفقه ، مصرا ، ط ٤ ١٩٦٢ م
٣٢ – محمد فرحات عمر : طبيعة القانون العلمى ، مصر ١٩٦٦ م
٣٣ – محمد على الجندى (الدكتور) تطبيق المنهج الرياضى فى البحث العلمى عند علماء المسلمين ، طبع دار الوفاء ١٩٩٠
٣٤ – محمد كامل حسين (الدكتور) : طب الرازى ، مصر ١٩٦١ م
٣٥ – محمود فهمى زيدان (الدكتور) : الاستقراء والمنهج العلمى ، بيروت ١٩٦٦
٣٦ – محمود قاسم (الدكتور) : المنطق الحديث ، ومناهج البحث ، مصر ، ١٩٦٦ م
٣٧ – مصطفى نظيف : الحسن بن الهيثم ، بحوثه ، وكشوفه البصرية ، القاهرة ١٩٤٢ م
٣٨ – هانز رايشنباخ : نشأة الفلسفة العلمية ، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا ، القاهرة ١٩٦٨ م
٣٩ – ياسين خليل (الدكتور) : منطق المعرفة العلمية : بيروت ، ١٩٧١ م

المصادر الأجنبية :

(1) Bacon F. Novum organum, Great Books (U.S.A. 1952)
(2) Mill J.S.: Assystem of logic (London, 1963)
(3) Ross D.,. Aristotle (London 1963)
(4) Ross The works of Aristotle (fondon 1946)
(5) Russell B.,: Analysis of mind (fondon 1945)
(6)Ross D:Mystiecism and logic (fondon 1959)
(7) Russe Scientific onntlook (fondon 1961)
(8) Rydnit: Quantum Mechancs (Moscow Pbl)



(١) انظر بحثنا عن « المناهج بين النظرتين الأحادية والتعددية » (من منظور إسلامى) ، الذى ألقيناه فى ندوة المنهجية فى الفكر الإسلامى بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية (بالجزائر) تحت إشراف المعهد العالمى للفكر الإسلامى

(٢) انظر : د . محمد على الجندى : تطبيق المنهج الرياضى فى البحث العلمى لدى علماء المسلمين ، طبع دار الوفاء ١٩٩٠

(٣) يرتداند رسل : مشاكل الفلسفة ، ترجمة محمد عماد الدين اسماعيل ، عطية محمود هنا القاهرة ١٩٤٧ ص ٦

(٤) د . محمود فهمى زيدان : الاستقراء والمنهج العلمى ص ١٠٨

(٥) زكى نجيب محمود : نحو فلسفة علمية ، مصر ١٩٥٨ ص ٢٠٧

(٦) منطق ارسطو ٢ /٤٦٤

(٧) ابن سينا : البرهان من كتاب الشفاء ص ١٦١

(٨) ابن الهيثم (المناظر) المقالة الاولى

(٩) جون كيمنى : الفيلسوف والعلم ، ترجمة د . ابن الشريف ، بيروت ١٩٦٥ م

(١٠) جابر بن حيان ، مختار الرسائل ، كتاب التصريف ص ٤١٤

(١١) المصدر السابق ، نفس الموضع

(١٢) المصدر السابق : ص ٤١٥

(١٣) المصدر السابق : نفس الموضع

(١٤) جابر بن حيان : مختار الرسائل ص ٤١٧

(١٥) المصدر السابق ص ٤١٧

(١٦) جورج كيمنى : الفيلسوف والعلم ص ١٧١

(١٧) جابر بن حيان : مختار الرسائل ، ص ٤١٩
(١٨) د. زكى نجيب محمود : جابر بن حيان ص ٧٧
(١٩) جابر بن حيان : مختار الرسائل ص ٤١٩
(٢٠) المصدر السابق ، نفس الموضع
(٢١) د. زكى نجيب محمود : المصدر السابق ص ٧٥
(٢٢) جابر بن حيان : المصدر السابق ص ٤١٨
(٢٣) المصدر السابق : ص ٤١٩
(٢٤) المصدر السابق نفس الصفحة
(٢٥) جابر بن حيان : المصدر السابق ، الموضع نفسه
(٢٦) هذا المعنى هو الذى افاده الأصوليون من أن القطع فى القياس يكون نتيجة لسلسة طويلة من الجزئيات التى تشكل بمجموعها دليلاً يفيد العلم الكافى ، على العكس مما هو عليه القياس المستفاد من آحاد الادلة التى لا تنهض لِقلتها بالدليل القاطع على الحكم التام ، ولهذا نشأت فكرة ترجيح سلسلة من الجزئيات على سلسلة اخرى لاشتمال الأولى على اطمئنان نفسى يفيد القطع . يقول الإمام الشافعى بصدد هذا النوع من القياس « يلزم أن تكون قواعدة قطعية وأن قطعيته لاتستفاد من آحاد الادلة ، وإنما تستفاد من استقراء جملة ادلة تضافرت على معنى واحد حتى افادت فيه القطع . فإن للاجتماع من القوة مالبس للاقتراف ، ومن احله حتى اقاد التواتر القطع ، وهذا نوع منه ، فإذا حصل من استفراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم فهو الدليل المطلوب » انظر : الشيخ محمد الخضرى : اصول الفقه ص ١٧
(٢٧) برتراند رسل : مشاكل الفلسفة ص ٧٥
(٢٨) جابر بن حيان : المصدر السابق ص ٤٢٠
(٢٩) المصدر السابق : نفس الموضع
(٣٠) نفس المصدر : نفس الموضع
(٣١) نفس المصدر : نفس الموضع
(٣٢) المرجع السابق : نفس الموضع .
(٣٣) جابر بن حيان : المصدر السابق ص ٤٢٣
(٣٤) زكى نجيب محمود ، جابر بن حيان ، ص ٨٣
(٣٥) جابر بن حيان : كتاب الخواص ، ص ٢٣٢
(٣٦) جابر بن حيان : نفس المصدر ص ٢٣٣
(٣٧) د. على سامى النشار ، منهج البحث عند مفكرى الاسلام ، ص ٣٠٧
(٣٨) مقدمة ابن خلدون : ٣ / ١٠٠٠
(٣٩) ابن سينا : البرهان من كتاب الشفاء ، ص ١٤
(٤٠) المصدر السابق ، ص ١٦١
(٤١) ابن سينا : المنطق تحقيق سعيد زايد ، القاهرة ، ١٩٦٤ ص ٥٦٥ وما بعدها

(٤٢) ابن سينا : البرهان ، ص ١٦١
(٤٣) مشاكل الفلسفة ص ٨٣ وما بعدها
(٤٤) جون كيمنى : الفيلسوف والعلم ، ص ١٤٩
(٤٥) المصدر السابق ، ص ١٧٠
(٤٦) رايشنباخ ، نشأة الفلسفة العلمية ، ترجمة د. فؤاد زكريا ، القاهرة ١٩٦٨ ص ٢٠٤
(٤٧) د. عبد الرحمن بدوى : مدخل جديد الى الفلسفة ، بيروت ١٩٧٥ ، ص ٧٧
(٤٨) رايشنباخ ، نشأة الفلسفة العلمية ص ٨٣ ، وايضاً : د. محمود زيدان ، الاستقراء والمنهج العلمى الطبعة الرابعة ١٩٨٠ ص ١١٥
(٤٩) الصدر : الاسس المنطقية للاستقراء ص ٧٤
(٥٠) د. محمود زيدان : الاستقراء والمنهج العلمى ، ص ١١٥
(٥١) د. محمود زيدان : المصدر السابق ص ١١٠ ، ١١١
(٥٢) المصدر السابق ص ١١١
(٥٣) الصدر ، الاسس المنطقية ، ص ٩٦
(٥٤) د. محمود زيدان : الاستقراء والمنهج العلمى ، ص ١١٢
(٥٥) د. زكى نجيب محمود ، ديفيد هيوم ، مصر ، سلسلة نوابغ الفكر الغربى ص ٧٢ ، ومابعدها
(٥٦) رايشنباخ ، المصدر السابق ، ص ٨٧
(٥٧) الصدر : مرجع سابق ص ٩٣
(٥٨) رايشنباخ ، المصدر السابق ، ص ٨٧
(٥٩) د. محمود زيدان : المصدر السابق ، ص ٧٥ ، ويلاحظ ايضاً عبد الفتاح الديدى ، النفسانية المنطقية عند جون ستيوارث مل ، طبع مصر ١٩٦٩ ، ص ٧٤ وما بعدها
(٦٠) وبالتعبير المنطقى أن القضية الضرورية أو البديهية هى القضية التى لا يمكن تصور نقيضها ، ولما كان من الممكن تصور نقيض القضية القائلة باطراد الطبيعة فلا تلزم من ذلك ضرورتها المنطقية .
(٦١) د. محمود زيدان : الاستقراء والمنهج العلمى ص ٧٦
(٦٢) رسل ، مشاكل الفلسفة ، ص ٨٣

(63) Rydnil V.,: Quantum Mechanics. Moscow Peace Pubhishers P.14

(64) op cit: P.17

(65) Russell B.,: Scientific outlook (London 1961) P 96

(٦٦) فيرنر هيزينبرج Werner Heisenberg عالم فيزيائى المانى ولد عام ١٩٠١ م ويعتبر مؤسس مذهب (ميكانيكا الكم) لاحظ : د. عربى اسلام : مقدمة لفلسفة العلوم طبع القاهرة ١٩٧٧ . هامش ص ١٩٩
(٦٧) رايشنباخ ، المصدر السابق ، ص ٢١٢
(٦٨) د. جلال موسى ، منهج البحث العلمى ، ص ٥٠
(٦٩) رسل ، برتراند : مشاكل الفلسفة ، ترجمة محمد عماد الدين بن اسماعيل ، وعطية محمود هنا ، طبع القاهرة ١٩٤٧

(٧٠) د. زكى نجيب محمود ، الجبرالذاتى ، ترجمة د. امام عبد الفتاح امام ، طبع مصر ١٩٧٣ ص ٢٥٧ .
(71) The workes of Aristotle the: Translated into Englisk by D.Ross London 1963, vol.1 P.94.
(72) Ross D., :Aristotle, London 1964, P.72.
يلاحظ ايضاً : ارسطو ، علم الطبيعة ، تأليف بارتلمى سانتهلير ، ترجمة أحمد لطفى السيد ، مصر ١٩٣٥ ، ص ١٣١
(٧٣) رسل : مشاكل الفلسفة : ص ٧٤
(٧٤) د. زكى نجيب محمود : المصدر السابق ، ص ١٩٨
(٧٥) المصدر السابق : ص ١٩٩
(٧٦) د. ياسين خليل ، منطق المعرفة العلمية ، طبع بيروت ١٩٧١ ، ص ٦٣
(٧٧) الفارابى ، كتاب المجموع ، مصر ، ١٣٢٥ هـ ، ص ٨٠
(٧٨) رسائل اخوان الصفا : الرسالة الثانية والاربعون ، ٤٣٩/٣
(٧٩) نفس المصدر : نفس الصفحة
(٨٠) جابر بن حيان ، مختار الرسائل ، كتاب التصريف ، ص ٤١٩
(٨١) المصدر السابق ص ٤٢٢
(٨٢) المصدر السابق : ص ٤١٩
(٨٣) الفارابى : المصدر السابق ص ٧٩
(٨٤) ارسطو : فى السماء والآثار العلوية ، تحقيق عبد الرحمن بدوى ، القاهرة ١٩٦١ ، ٣٥٨
(٨٥) الغزالى : تهافت الفلاسفة ، مصر ، ١٩٥٥ ، تحقيق د. سليمان دنيا ص ٢٢٥ ، ويلاحظ ايضاً د. سليمان دنيا الحقيقة فى نظر الغزالى ط مصر ١٩٧١ ص ٢٥٤ . ولقد فصل الدكتور سلمان دنيا النظرية السببية للامام الغزالى فى هذا الكتاب من مجموع آثاره الفكرية لكتاب التهاتف ومعارج القدس والاقتصاد فى الاعتقاد . حيث أوضح أن الغزالى نقد فيها العلية بدافع دينى وليس علمياً
(٨٦) ابن سينا : القانون ٥/٢
(٨٧) د. محمد كامل حسين ، طب الرازى ، طبع مصر ١٩٦١ ، ص ١٣٩ وهذا المفهوم عن دور التفسير السببى فى الظواهر وخاصة مفاهيم علم الطبيعة ، هو المعنى الذى اكده فيما بعد ماكس بلانك (١٨٥٨ – ١٩٤٥ م) وخاصة فى حقل الفيزياء فقد أوضح « أن مبدأ اللاجبرية يحد من مطامح البحث العلمى ، لكن يجب أن تعترف مع ذلك أن هذا المبدأ ليس من المستحيل أن نتصوره من الناحية المنطقية » انظر ، بدوى ، مدخل جديد الى الفلسفة ، ص ٩٣
(٨٨) جابر بن حيان ، المصدر السابق ، كتاب القديم ، ص ٥٤٦ ، ومابعدها
(٨٩) ابن سينا : البرهان ، ص ١٦١ ومابعدها
(٩٠) مصطفى نظيف : الحسن بن الهيثم بحوثه وكشوفه البصرية جـ ١ المقدمة
(٩١) براتراند رسل : المصدر السابق ، ص ٧٤
(٩٢) بدوى ، المصدر السابق ، ص ١٠٢
(٩٣) الكندى ، رسائل الكندى الفلسفية فى العلة الفاعلة للمد والجزر ١١٨/٢

(٩٤) راجع نظيف ، الحسن بن الهيثم بحوثه وكشوفه البصرية (الجزاء الاول/المقدمة)
(٩٥) راجع الرازى ، المرشد ، ص ٧٤ وايضاً ابن سينا : القانون ٢/١
(٩٦) الشوكانى ، محمد بن على بن محمد : ارشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الاصول ، الطبعة الاولى ، مصر ١٣٥٦ هـ ص ٢٠٧
(٩٧) د. ياسين خليل : منطق المعرفة العلمية ص ٦٧
(٩٨) التشلر : مناهج البحث عن مفكرى الاسلام ، ص ١١٠
(٩٩) الشوكانى : المصدر السابق ص ٢٠٧
(١٠٠) المصدر السابق : الموضع نفسه
(١٠١) والتشار : المصدر السابق ص ١١١
(١٠٢) الشوكانى المصدر السابق : ص ٢٠٧
(١٠٣) د. توفيق الطويل : اسس الفلسفة ص ١٦٥

Bacon F,:novum organum, Great Books U.S.A 1952 P.141-142

(١٠٤) د. توفيق الطويل ، جون ستيوارث مل ، مصر ، سلسلة نوابغ الفكر الغربى ، ص ١٤٥ .

(105) Mill J.S., A system of logic, London 1973 P.388

(١٠٦) الشوكانى : المصدر السابق ص ٢٠٨
(١٠٧) د. توفيق الطويل : المصدر السابق ص ١٤٦

(108) Mill J.,: Ibid P.391

(١٠٩) الشوكانى : المصدر السابق ص ٢١٣
(١١٠) ابن منظور : لسان العرب ٣٤٠/٤
(١١١) الشيخ محمد الخضرى أصول الفقه ص ٣٥٨
(١١٢) د. النشار : المصدر السابق الموضع نفسه .

(113) Bacon F.:.Ibid P.141.

(١١٤) د. جلال موسى : منهج البحث العلمى عن العرب ، بيروت ١٩٧٢ ص ١١٠
(١١٥) د. النشار : المصدر السابق ص ١١٧
(١١٦) المصدر السابق : نفس الموضع
(١١٧) التهانوى : كشاف اصطلاح الفنون ٤٦٩/٢
(١١٨) المصدر السابق : نفس الموضع
(١١٩) د. النشار : المصدر السابق ص ١٢٠ ، ١٢١
(١٢٠) الشوكانى : المصدر السابق ص ٢٢١

(121) Mill,J.S., Ibid p392

(١٢٢) د. محمود زيدان : الاستقراء والمنهج العلمى ، بيروت ١٩٦٦
(١٢٣) المصدر السابق ص ١٠٢
(١٢٤) المصدر السابق : ص ٨٢

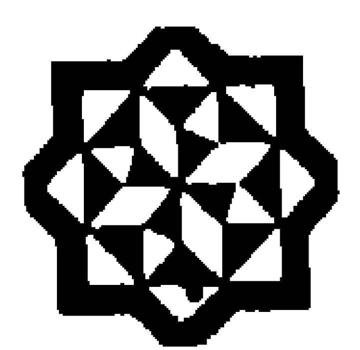
(١٢٥) محمد فرحات عمر : طبيعة القانون العلمى ، مصر ١٩٦٩ ، ص ٢٧.
(١٢٦) د. زكى نجيب محمود : ديفيد هيوم ، ص ٧٠
(١٢٧) د. محمود زيدان : المصدر السابق ، ص ١٠٤
(١٢٨) محمد باقر الصدر : فلسفتنا ، بيروت ١٩٦٩ م ص ٧٧ ومابعدها
(١٢٩) الصدر : الاسس المنطقية للاستقراء ، بيروت ١٩٧٢ ص ١١٠ – ١١١
(١٣٠) د. زكى نجيب محمود : جابر بن حيان ، ص ٨٧
(١٣١) رسل : تاريخ الفلسفة الغربية ، الكتاب الثالث ، ترقيم د. محمد فتحى البشنيطى ، طبع مصر ١٩٧٧ ، ص ٢٧١
(١٣٢) رسل : المصدر السابق ص ٢٦٣
(١٣٣) د.زيدان : المصدر السابق ، ص ٨٣
(١٣٤) جون كيمنى ، الفيلسوف والعلم ص ١٧٢
(١٣٥) د. زكى نجيب محمود : الجبرالذاتى ، ص ١٩٩
(١٣٦) د. عزمى إسلام : لودفيج فتجنشتين ، سلسلة نوابغ الفكر الغربى ، طبع القاهرة ١٩٦٧ م
(١٣٧) لودفيج فتجنشتين ، رسالة منطقية ، ترجمة د. عزمى إسلام طبع القاهرة ١٩٦٨ ص ٦٢
(١٣٨) المصدر السابق نفس الموضع

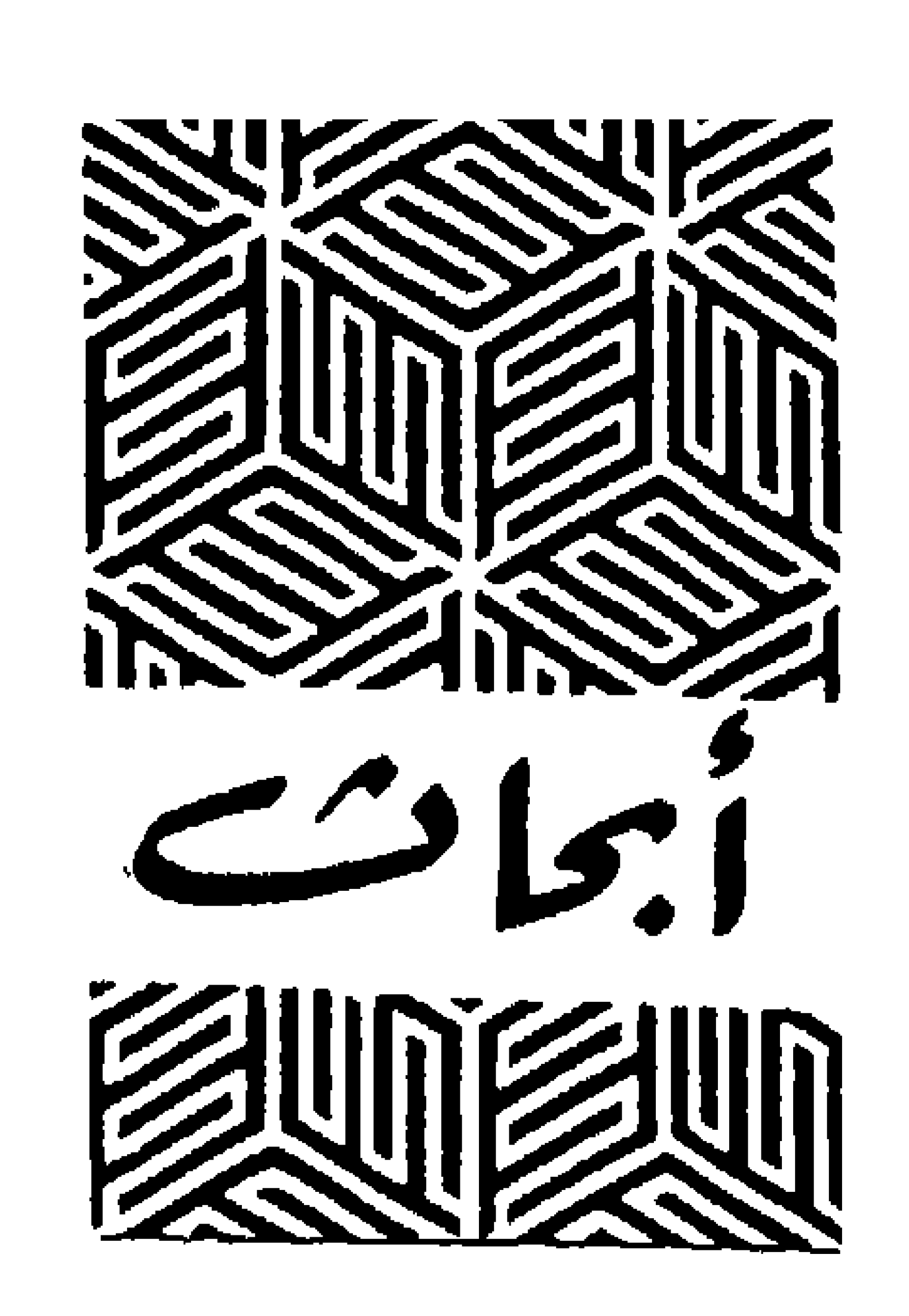
(139) Russell B.,: Mystieism and logic (London 1959) P.180

(140) Ibid: P. 180

(141) Ibid: P. 181

(142) Russell B.,: Analysis of Mind (London 1949) cl v.P217





رحلة العقل العربى من التأثر إلى التأزم

د/ السيد الشاهد

لا شك فى أن المجتمع العربى الإسلامى يعيش الآن صحوة فكرية وعقدية تهزه من أقصاه إلى أقصاه ، هذه الصحوة هى نتيجة منطقية لتطور الأوضاع التى مر بها مجتمعنا منذ الخمسينات من هذا القرن حتى ظهور بوادرها فى أوائل السبعينات ، وإن كانت جذورها تمتد إلى النصف الأول من هذا القرن ، فهذه الصحوة ليست كما يدعى البعض سحابة صيف ، أو كما يعتبرها أكثرهم تشاؤما « وهما » .

إن الدارس لتاريخ الفكر الأوربى لابد له من أن يكتشف أوجه تشابه بين النهضة التى حدثت فى الغرب ابتداء من منتصف القرن الرابع عشر الميلادى ، وبين هذه الصحوة الفكرية التى يعيشها مجتمعنا الآن إن الباعث على ظهور كل من النهضة الغربية والصحوة الإسلامية والعربية هو الاحتكاك الثقافى مع ثقافة غربية قوية هزت عقول العلماء ، وأنهضتهم من سبات عميق ليروا تفوق الحضارة الأخرى ، ويعوا انحطاطهم وتأخرهم .

ولكن نوع الثقافة أو الحضارة الأقوى التى سببت الصحوة مختلفة فى طبيعتها فى كلتا الحالين . فالحضارة أو الثقافة التى هزت عقول علماء العصور الوسطى الأوربية كانت حضارة إنسانية تسعى إلى نشر العلم والتقدم ، وتحرير الإنسان من عبودية الإنسان ، أما الحضارة أو الثقافة التى هزت مجتمعنا فى هذا القرن وسبقت الصحوة الحالية فهى باتفاق الجميع حضارة مادية ألغت إنسانية الإنسان ، وسعت إلى السيطرة واستعباد الضعيف ونشر الجهل والتأخر فهى حضارة تقوم على الأنانية لا على الإنسانية .

ثم إن أثر احتكاك الغرب بالمسلمين الذى سبب نهضتهم كان تقدما علميا وفكريا وإنسانيا ، بينما نجد أثر احتكاك ثقافتنا بالثقافة الغربية ، كما يسميها بعض كبار مفكرينا من أمثال : زكى نجيب محمود ، وهو فى الحقيقة غزو فكرى وتغريب ثقافى وتخريب حضارى ، هو الانحطاط والتأخر الذى نعيش فيه منذ زمن

طويل ، ولعل أكثر العقلاء يتفقون معى فى أن الغرب لم يصدِّر إلينا سوى نفاياه الفكرية والعقدية والعلمية التى تلقفها كثير من أبناء مجتمعنا ، وظنوا أنهم بذلك حصلوا على سبل التحضر والتقدم .

وثمة فارق آخر وأساسى بين الصحوتين ، وهو أن الصحوة الأوربية كانت تنادى بترك ما لديها من ثقافة باهتة سطحية والاستفادة من ثقافة قوية عميقة هى غريبة عنها ، بينما الصحوة الإسلامية تنادى بالعودة إلى تراثها القديم ، الذى أثبت صلاحيته على مدى قرون عديدة فى مجتمعات مختلفة ، لتستلهم منه إرشادات للحاضر غير منغلقة أمام الثقافات الأخرى الحاضرة التى نجد فيها ما يصلح أمرها « فالحكمة ضالة المؤمن أنّى وجدها فهو أحق بها » ولكن يبقى الاتفاق بين الصحوتين متمثلا فى أنهما كانتا رفضا لواقع متردى وسعيا لمستقبل متحضر .

مصطلح العقل العربى :

المقصود بالعقل العربى ، العقل الذى يصوغ فكره فى إطار التعبيرات والمفاهيم العربية والذى ولد وتكون فى محيط اللغة العربية . بهذا التعريف يدخل فى إطار هذا المصطلح كل من يتحدث العربية من المفكرين سواء كانوا من العرب أو العجم مادامت اللغة العربية هى إطار تفكيرهم ووسيلة تعبيرهم ، ويشكل العقل العربى الإسلامى الجزء الأكبر ممن ينتمون إلى مجال العقل العربى لأن اللغة العربية وإن كانت موجودة قبل ظهور الإسلام فى الجزيرة العربية إلا أنها تطورت وقننت فى صدر الإسلام وما تلاه منذ أبى الأسود الدؤلى حتى الخليل بن أحمد وسيبويه وتلامذته فى نهاية القرن الثانى وبدايات القرن الثالث الهجرى .

رغم ذلك فإن من غير المعقول أن تعتبر نشأة اللغة العربية فى هذه الفترة المتأخرة لأن علم الكلام وخاصة الاعتزال كان قد نشأ فى النصف الأول من القرن الثانى الهجرى ، وكان يبنى نظرياته على التفسير اللغوى للقرآن الكريم والحديث الشريف ، ولكن الاهتمام باللغة العربية الفصحى ومحاولة تقنينها كانت قد بدأت فى تلك الفترة نتيجة لما دخل فى اللغة العربية من كلمات غير عربية الأصل وأصبح الشعر الذى قيل فى هذه الفترة وخاصة بعد سقوط الخلافة الأموية فى عام ١٣٢ هـ يسمى بالشعر المولد فى مقابل الشعر العربى الأصيل الذى كانت تأخذ منه الشواهد بينما لا يحتج بالشعر العباسى المولد ، لكن هذه القضية لا تزال محل بحث دقيق عند علماء اللغة والشعر والتفسير ، وخاصة حول تحديد الزمن الذى يعتبر نهاية الشعر العربى الأصيل ، وكذلك الأشخاص الذين يمكن الاستشهاد بشعرهم فى التفسير ، على كل حال ، فإنه من الأمور المتفق عليها بين الباحثين ، أن للغة العربية الدور الأكبر فى تشكيل العقول الإسلامية عربا وعجما ، وكذلك عقول غير المسلمين من العرب الذين يعيشون فى مجتمعات عربية

إسلامية . والحجة فى ذلك هى اشتراك المسلمين من العرب والعجم فى الانتماء إلى لغة القرآن الكريم العربية ، وكذلك اشتراك المسلمين مع غيرهم من العرب فى اللغة التى شكلت عقولهم ووحدت عباراتهم فى مجال البحث والتخاطب مع الآخرين . أى أن ما يربط المسلمين ببعضهم من عرب أو عجم هو العقيدة وما يربط المسلمين بغيرهم من العرب هو اللغة ، واللغة العربية هى لغة العقيدة الإسلامية ، وهى فى الوقت نفسه لغة الثقافة العربية غير الإسلامية لغة المحيط الاجتماعى العربى .

هذا الاشتراك يجعل التمييز بين ما يسمى بالعقل العربى وما يسمى بالعقل الإسلامى يكاد يكون مستحيلا للاشتراك فى المحيط الاجتماعى ولغة التخاطب مما يحتم التأثير والتأثر المتبادلين بين العقل العربى والعقل الإسلامى .

فإذا كان هناك ما يسمى بالعقل الجمعى فهو العقل العربى الإسلامى الذى يجمع المسلمين وغيرهم أى العرب مع العجم المسلمين ، حتى العقول العربية المتأثرة بالفكر الغريب غير الإسلامى هى متأثرة بالإسلام بطريق غير مباشر ، لأن للإسلام أثرا كبيرا فى تشكيل العقل غير الإسلامى أى الغريب . هذا إلى جانب تأثرهم المباشر والقوى بالإسلام عن طريق المحيط الاجتماعى الذى يغلب عليه الطابع الإسلامى .

ثم يجمعهم بالاضافة إلى ما تقدم موقفهم وموقعهم المشترك فى مواجهة فكر غريب يهدف إلى محو شخصيتهم وهويتهم عن طريق التغريب الثقافى الذى لا يقتصر على المسلمين دون غيرهم فى مجتمعاتنا العربية والإسلامية . وتعتبر وحدة المواجهة من أكبر عوامل الجمع بين العقل الإسلامى والعقل العربى بشرط الاعتزاز والتمسك بالانتماء إلى المحيط الاجتماعى والثقافى المشترك .

فالإحساس بالانتماء إلى مجتمع معين والاعتزاز باستقلاليته والتمسك بما يميزه عن المجتمعات الأخرى من قيم عالية وسلوك بناء هو أساس الأصالة الثقافية التى تشترك فيها كل وحدات المجتمع على اختلاف عقائدهم ، ويمكن أن يسمى العقل الجمعى عقلا تأصيليا إذا تمسك بأصالته الاجتماعية وهويته الثقافية « والعقل التأصيلى هو نقيض العقل التغريبى » الذى يمكن أن يوصف بـ« العقل التفريقى أو التبعى » حيث ينعدم فيه الإحساس بالأصالة والإيجابية ويحل محلها التقليد والسلبية .

العقل بين الانقياد والانضباط والانفلات :

تختلف العقائد والمذاهب الفكرية الموجودة فى العالم العربى من حيث علاقتها بالعقل ، فتتفاوت درجات تدخلها فى عمل العقل بين الإفراط والتفريط ، فمنها ما إذا طبق حرم العقل من وظيفته الأساسية ، وهى التفكير ويطالبه بالخضوع

إلى تصورات تناقض طبيعته وعمله ، ومنها ما ترك للعقل العنان ويرى فيه المنبع والمصب لكل ما هب ودب ، وكلا الطرفين خطأ . لقد عاش المجتمع الغربي كلتا الحالين في فترات متعاقبة ، فكان الحجر على العقل منذ القرن الخامس أو السادس الميلادى بعد إغلاق مدارس الفلسفة فى أثينا عام ٥٢٩ م ، على يد جوستنيان الرومانى ، واستمر الحجر على العقل الغربى حتى قرابة القرن السادس عشر الميلادى ، حيث انشطرت الكنيسة مرة أخرى وانشقت عنها الكنيسة البروتستنتية على يد مارتن لوثر (٥٤٦ م) وقد تبع ذلك تحرر العقل من سلطة الكنيسة وظهور بدايات التفكير العلمى ، ولكن هذه الحرية العقلية ما لبثت حتى انقلبت إلى فوضى عقلية بانفلات العقل تماما من كل الضوابط الدينية ، وكان الأجدى أن ينفلت فقط من القيود الكنسية ، ويبقى على الضوابط الدينية ؛ فيظل فى خدمة الإنسان ، ويبدع فيها ، ولكنه خلال ثورته على الكنيسة ورفضه لكل ما يأتى من جانبها ، نسى أنه فقد ضوابط صلاحيته لإصلاح حال الإنسان ، فظهرت بوادر المذاهب الإلحادية كرد فعل على التزمت الكنسى وحجره على العقل فانتشرت هذه المذاهب بسرعة مذهلة واستحوذت على عقول وقلوب كثير من المفكرين والمثقفين وأصبح العلم مرتبطا بالإلحاد والجهل مرتبطا بالتدين .

ثم جاء العصر الحديث ليحمل ثمار الانفلات من الضوابط الدينية متمثلا فى تطرف عقلى ، ومادى ، غابت عن اهتماماته إنسانية الإنسان ، فراح يبحث علماؤه فى كل شيء وبلا حدود دون اعتبار لما قد يترتب على تلك الأبحاث من عواقب وخيمة على مستقبل الإنسان ، والطبيعة ، تلك النتائج المتمثلة فى تلوث البيئة وتآكل طبقة الأوزون حول الأرض ، والأخطار المترتبة على عدم القدرة على التخلص من نفايا الطاقة النووية ، بالإضافة إلى الأبحاث البيولوجية وخاصة فى مجال محاولة التأثير على الجينات الوراثية للتحكم فيها ، وما خفى كان أعظم .

لقد أصبح العقل « لا عقل » وفقد المرشد الأمين للإنسان فأصبح إنسان العصر الحديث يتخبط ولا يجد السند فى الواقع فيهرب إلى الأوهام عن طريق المخدرات والمسكرات ، وينتهى به المطاف إلى الانتحار ، لأن الفلسفة والفكر الذى يقدم إليه ويتربى عليه لا يقدم له حلا لمشكلاته الشخصية ولا يثبت عنده الإيمان بأن هناك قوة فوق هذه الطبيعة هى التى تسير الأحداث ويمكنها أن تنقذه وتمد له يد العون إن آمن بها واستوثق من نصرتها .

العقل لا يكون عقلا سويا إلا إذا انضبط بضوابط تحدد سيره حتى لا يلغى نفسه ، وهذه الضوابط لابد أن يكون مصدرها أعلى من العقل ، تحيط به وبعالمه

وثمة ضوابط عقلية أخرى هى الضوابط الاجتماعية ، وهذه الضوابط ليست شيئا خارج العقل يمكنه أن يأخذها أو يتركها متى شاء ذلك ، ولكنها داخلة فى تركيبه ملازمة له ، وهى التى تحدد ملامح شخصيته المتميزة ، وقد يثور العقل أحيانا على هذه الضوابط ويحاول تعديلها أو حتى الانفلات منها ولكن النتيجة تكون دائما هى فقدان هويته المتميزة فيكون عقلا بلا هوية .

وضوابط العقل تكون موافقة لطبيعة عمله أى الفكر ، فكما أن الفكر عمل باطن فإن الضوابط هى أيضا باطنة وهى بذلك لا تخضع للرقابة إلا إذا خرجت وأصبحت ظاهرة مثلها مثل التفكير تماما وعكس التعبير الذى يشكل صورة التفكير الظاهرة والتى تتمثل فى ألفاظ وجمل تعبر عن الفكر قدر إتقان المفكر للغة وسعة اللغة أو غناها بوسائل التعبير اللفظى ، أى المنطوق ، والتعبير ضوابطه ظاهرة تتمثل فى قواعد اللغة ومدلول الألفاظ ، والتفكير ضوابطه باطنة تتمثل فى مبادىء استقاها الإنسان من مجتمعه عن طريق عقيدة أو قناعة فكرية كاملة أصبحت تجرى مع دمه لاسلطان له عليها . فهى تكون بديهية الصحة عنده أى يقينية ، وهى تشكل إلى جانب معياريتها الفكرية معيارية نفسية أى ضميرية .

وقد يضطر المفكر إلى مراجعة هذه الضوابط وتقويمها مرة أخرى رغم بدهيتها التى تعوّد عليها ، ولكن هذه المراجعة تظل مسألة داخلية شخصية إلى أقصى درجة ، فلا يسمح المفكر لأى أحد أن يطلع عليها حتى يستقر ويهدأ صراعه أو جداله مع مبادئه ، بعد ذلك يمكن أن يحكى عن هذا الصراع بعد أن يمسك بكل خيوطه ويقف على أرض صلبة ثابتة ، أما ما يضطر المفكر إلى مراجعة مبادئه التى كانت بديهية الصحة عنده ، فقد يكون اكتشافا علميا جديدا أو مذهبا فكريا أو دينا جديدا استطاع أن يهز بدهية ضوابطه الذاتية ويضطرها للدفاع عن نفسها أى عن يقينيتها من جديد ، وتكون النتيجة فى غالب الأحيان هى قبول بعض الضوابط الجديدة أو تعديل بعض الضوابط القديمة أو ترك بعضها تماما .

هذا يعنى أن ما يهز الضوابط الذاتية لابد أن يكون أمرا تتفق طبيعته مع طبيعة هذه الضوابط أى أمر يحمله الإنسان فى ذاته أو فى باطنه كالتصورات التى تنشأ عن اكتشاف علمى جديد فى مجال الفلك أو الطب مثلا ، وكذلك ظهور مشكلات اجتماعية قاهرة ، أو مأساة إنسانية تغمر عددا كبيرا من البشر ، أو يكون ضحيتها إنسان له مكانة خاصة عند المفكر مثل أن يكون أحد والديه أو أخوته أو زوجته أو أبنائه ، كما نرى كلها أشياء ذات أثر باطنى ، داخلى ويشبه هذا الأثر أثر عقيدة جديدة تأتى بحجج عقلية قاطعة أو بإعجاز يفوق تصور العقل ، أو بهما معا .

أما أن ينتظر من وسيلة ذات طبيعة مختلفة أن تفعل هذا الأثر كالقهر الخارجى

بأشكاله المختلفة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والنفسية فيكاد يكون مستحيلا ، لأن هذا القهر الخارجي يقذف بالمفكر إلى الجانب المناقض ، ويجعله يتمسك أكثر بمبادئه ، ويرفض كل ما يُقهر عليه وإن كان فيه شيئا من الصحة . كل ما يمكن أن يفعله القهر الخارجي هو التحكم فيما هو من جنسه أي التعبير المنطوق أو ما يسمى إبداء الرأى ، لأنه يحدث خارج الإنسان ، وعادة لا يحاسب الإنسان على ما يفكر ، ولكن على ما يقول ، لأن الفكرة تظل مجرد تصور نظرى لا يحس به إلا صاحبها ولا تؤثر على أحد سواه ، فلا جدوى ولا حجة فى قهره على ألا يفكر . وحتى هذا القهر الخارجي الذي يمنع أو يضبط التعبير لا يعمر طويلا ، فقد يأتى فجأة ثم يختفى فجأة ويكون أثره مصاحبا ومساويا لقوته ، ولكن العقل قد يستفيد من هذا القهر الخارجي الواقع على التعبير المنطوق ، وتكون الاستفادة هنا متمثلة فى زيادة الاقتناع بصحة المحظور ، أو على الأقل بقوة حجته وضعف أو انعدام حجة مصدر القهر ، لأنه لو كان المحظور خطأ واضحا لما احتاج حظره إلى قهر ، بل إلى زيادة إيضاح لوجوه الخطأ فيه ، ولا يتم هذا إلا بحوار هادىء يعتمد على الحجة المنطقية ، أما استخدام وسائل القهر الأخرى أيا كان نوعها فهو خير دليل على ضعف أو انعدام الحجة المناقضة .

إذن العقل والفكر لم يحجر عليهما يوما من الأيام ، ولكن التعبير أى إبداء الرأى المعارض للسلطة السائدة فى يوم من الأيام هو الذى تعرض للحظر وصاحبه لقهر . ومن أشهر وسائل القهر التى عرفت فى العصر الحديث هى القهر الاقتصادى التى تتمثل فى وضع المفكرين أو المثقفين فى مستوى اقتصادى سيىء بحيث يكون تحت رحمة من هم أقل منه علما وثقافة . هذا الوضع السيىء يسلب المفكر أهم أسلحته ووسائله ، وهو الوقت الذى يحتاجه للتفرغ للتفكير والتأمل ، فيضطر إلى ازهاق هذا الوقت الثمين فى البحث عن مصدر كسب إضافى يغطى به نفقات حياته ، وحياة أسرته ، وتكون نتيجة ذلك أن يصبح عمله الأساسى ، وهو التفكير ، مجرد عمل جانبى يمارسه فى أوقات فراغه إن وجدت . وهكذا يتبين لنا حرص الدول الغنية على أن تظل الدول الفقيرة فى فقرها وأن تزداد مشكلاتها الاقتصادية فتزداد تبعيتها السياسية والاقتصادية والثقافية ، وينعدم فيها كل فكر حر ، وينطفىء فيها كل أمل فى الخروج من ورطتها وانحطاطها فضلا عن تقدمها ورقيها ، وكذلك نجد الفلسفة نفسها عند طبقة الأغنياء التى لا تريد أن يتحسن حال الفقراء فيفقدون سلطانهم وعزهم ، والسلطة السياسية غير الشرعية ، أى الدكتاتورية ، تحاول جهد طاقتها إغراق شعبها ، وخاصة المفكرين والمثقفين منهم ، فى محيط من المشكلات الاقتصادية ، والاجتماعية ، حتى لا يجد أحدهم وقتا للتفكير فى الخلاص ، ويظل يلهث وراء

قوت يومه أو يخرج طوعا أو كرها من وطنه فيريح ويستريح . (؟!!!) .

إننا لا نجد مجتمعا متقدما أو مجتمعا يسير على طريق التقدم تكون فيه الطبقة المثقفة مقهورة ومحجورا عليها ، وعلى العكس من ذلك ، فإننا نجد كل المجتمعات المتخلفة تناصب الطبقة المثقفة العداء وتذيقها كل وجوه الاضطهاد ، ويمكننا أن نعتبر هذا التصور مقياسا أو دليلا على صحة مسيرة أى مجتمع من المجتمعات أو خطتها ودليلا على حسن نوايا السلطة الحاكمة أو سوئها ، وقد يحدث أن تنهزم المبادىء أمام الواقع القاهر فتتوارى شيئا فشيئا ، وتخسر عددا من حملتها ، فقد يتوقف المفكر عن التفكير ، أو يتلاءم مع المحيط الاجتماعى الذى يرفضه فى داخله (رياء فكرى) وقد يصعب الرجوع عن هذا التلاؤم ، حتى بعد زوال أسبابه ، حتى لا ينكشف الرياء السابق ، على كل حال ، قد تخسر المبادىء حملتها ، ويخسر المفكر ثمار فكره ، فيخسر المجتمع عناصر تجدده وتطوره ، وإلى هذا السبب يرجع ، فى نظرى ، التأخر الذى نعيشه فى مجتمعاتنا ، لأن العقل العربى بمفهومه الذى سبق إيضاحه يتعرض فى معظم مجتمعاتنا لكثير من أنواع القهر والحظر ، وأهمها القهر الاجتماعى الاقتصادى ، فأكثر مفكرينا نجدهم بين مغلوب على أمره ، متقوقع على نفسه ، ومهاجر إلى بلد غريب ، يحبه أو لا يحبه ، ومراء يتلاءم مع الواقع الذى يرفضه بقلبه وعقله ، أما القلة القليلة منهم فهم المرابطون حقا ، يقولون كلمة الحق التى اطمأنت قلوبهم إليها ، رغم تربص المتربصين بهم ، ولكنهم قد ينعمون بحماية الرأى العام التى يخشاها المتربصون دون سواها .

من التأثر إلى التأزم :

يمكننا أن نقسم العقل إلى أربعة أنواع أو بتعبير آخر إلى أربعة مراحل قد يمر بها العقل جميعا فى طريق تطوره ، وقد يقف عند إحداها ، ولا تعبر هذه المراحل عن درجات تصاعدية دائما فيكون العقل الذى وصل إلى آخر مرحلة هو أفضلها وأقدرها على التفكير ، بل قد يكون العكس تماما ، لأن التطور قد يكون تغيرا إلى أسوأ . وتختلف هذه الأنواع أو المراحل ، إن صح هذا التعبير ، باختلاف درجة تأثير العقل تأثر بالبيئة الاجتماعية التى تحيط به شريطة توفر سويته أى سلامته من العلل .

أولا : العقل الفطرى السوى :

وهو عقل سليم من العلل ، قادر على التفكير بفطرته ، والتفكير فى هذه المرحلة هو رد فعل تلقائى على مؤثر خارجى ، ويتسم بالبساطة فى تفسيره أو فهمه للمؤثر ، ويميل إلى رد الأشياء الظاهرة التى يدرك لها سببا مباشرا إلى أسباب غيبية ، ويكون رد الظاهر إلى الغائب نتيجة عملية فكرية بسيطة تتمثل فى محاولة الربط بين الظاهرة وما يسبقها من ظواهر أو مقدمات ، فإذا لم يجد العقل علاقة مباشرة

بينما أرجع أسباب الظاهرة إلى شيء أى سبب غيبى . ولكن مجرد البحث عن سبب لظاهرة ما ثم رده إلى الغيب ، فى حالة فشله فى العثور على سبب ظاهر لها ، يعنى أن هذا العقل الفطرى ، الذى لم يتأثر بعد بالمؤثرات الخارجية ينطلق من بدهية لا يساوره أدنى شك فيها ، وهى أنه لابد لكل ظاهرة أو حدث من سبب أو محدث ويستحيل تصور شيء ظاهر محسوس أحدث نفسه أى لابد أن يكون لكل سبب مسبّب وإن لم يصل إلى معرفته هذا العقل البشرى المتجدد بالخبرة السابقة أى الذى يبنى تصوراته على أساس من الإدراكات المباشرة التى يدركها ويحصلها بنفسه ، وغير المباشرة التى تصله عن طريق غيره بالخبر والرواية . هذه البدهية العقلية هى أساس الإيمان والاقتناع التام ، بأن هذا الكون الذى يكون الإنسان جزءا منه لابد له من صانع ، وإن لم يدخل هذا الصانع فى مجال إدراكنا المباشر أو غير المباشر .

وعلى هذا الأساس أو البدهية العقلية بنى أفلاطون نظريته فى المثل التى تصدر عن « المثال الأول » الذى لا يدرك بآلات المعرفة البشرية . وعلى الأساس نفسه بنىَ أرسطوطاليس نظريته المعرفة فى تفسيره للحركة أو الوجود ، حيث وصل إلى إثبات ضرورة وجود « محرك أول » يتحرك بذاته ويحرك غيره ، وهو مصدر الحركة ومصدر الوجود . فقد أثبت كل من أفلاطون وأرسطو وجود صانع لهذا الكون ، بل تخطيا مجرد إثبات الوجود ليصلا إلى إثبات التوحيد أى أن هذا « المثال الأول » عند أفلاطون ، والمحرك الأول عند أرسطو هو واحد فقط تميز عن سائر المثل أو المتحركات بانفراده بالمصدرية والفاعلية والواحدية ، بل أكثر من ذلك أن كليهما قرر أن كل الموجودات تسعى إلى العودة إلى هذا الواحد بالتجرد عن المادة عند « أفلاطون » وبالعشق عند أرسطو ، وهذا السعى إلى المصدر هو ما يمكن أن يفسر بضرورة البعث بعد الموت ، لأن الموت هو الوسيلة الوحيدة للتجرد عن كل ما فى الإنسان من مادة ليخلص روحا نقية .

ويمكننا أن نقول بأن معظم الفلسفات اللاحقة قد تأثرت إلى أبعد الحدود بفكر هذين الفيلسوفين ، وهذا يعنى أن العقل الفطرى يؤكد بدهية وجود الصانع ووحدته وعودة الموجودات إليه أى البعث .

كما ترى الآن بوضوح ، فإن هذه القضايا الثلاث أى وجود الصانع ووحدته (توحيده) والبعث هى أساس العقيدة الإسلامية ، وهى ما يفسر لنا حديث رسول الله ـ ﷺ ـ « **كل مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه أو ينصرانه ، أو يمجسانه** » (الحديث) وأن الإسلام دين الفطرة ﴿ **فطرت الله التى فطر الناس عليها** ﴾ (الروم/٣٠) .

هذا النوع من التعقل أو التفكير يمكن أن يسمى « منطقية فطرية » أو تلقائية ،

حيث يرى الإنسان ظهور النبات فى الأرض بعد سقوط المطر فيربط بينهما ، ويرى أن المطر هو سبب ظهور النبات (الأعشاب) ، ولكنها قد تمطر ولا تظهر الأعشاب ، أو قد تنبت فى مكان ولا تنبت فى آخر ، أو تختلف كثافة النبات بين منطقة وأخرى فلا يجد لذلك تفسيرا فى محيط تفكيره المحدود بمحدودية خبرته وإدراكاته ، فيرجع ذلك إلى سبب غيبى يثق فى وجوده وإن كان لا يعرف عنه شيئا وكذلك إن رأى بعرة فى الطريق عرف مصدرها وقرر أن بعيرا قد مر فى هذا الطريق ، وإن كان لا يعرف أى شىء عن نوعه أو لونه أو اتجاهه أو جنسه ، لأن معرفة هذه التفاصيل تحتاج إلى خبرة إضافية مثل أن يكون له معرفة واسعة بأنواع البعير ، وأجناسها ، وأعمارها ، وانعكاس ذلك على بعرها ، ولن نجد إنسانا يرجع وجود البعرة فى الطريق أو ظهور الأعشاب إلى ما نسميه بالصدفة فضلا عن أن تكون قد أوجدت نفسها .

وثمة حقيقة أخرى يمكن أن نستنبطها من هذه المنطقية الفطرية التى ترى أن لكل سبب مسبّبا وهى أنها تؤمن بالسببية والعلية ولا تؤمن بما يسمى « مجرى العادة » التى عرفها المتكلمون المسلمون ، وخاصة المعتزلة المتأخرون مثل القاضى عبد الجبار الهمذانى (ت ٤١٥) ، وكذلك الأشاعرة والإمام أبو حامد الغزالى (ت ٥٠٥ هـ) ، وتأثر بهم الفيلسوف الانجليزى الوضعى « ديفيد هيوم » (ت ١٧٧٦) مع اختلاف فى المنطلق ، فبينما أراد فلاسفة الإسلام بهذه النظرية إطلاق القدرة والإرادة الإلهية ، بإنكار ميكانيكية العلية الكونية ، وتأكيد قدرة الله على التدخل ، وكسر تتابع سلسلة العلل والمعلولات ، أراد « ديفيد هيوم » إلغاء العلية تماما وإرجاع التفكير العِلّى ، الذى يربط بين ظاهرتين ، مثل تكاثر السحب وسقوط المطر ، إلى مجرد تعود الإنسان رؤية تتابع هاتين الظاهرتين وليس لعلاقة علية بينهما .

وخلاصة ما سبق هى أن السبب الغيبى الذى يُرجع إليه العقل الفطرى كل مالا يجد له تفسيرا فى محيط إدراكه هو سبب معقول ومنطقى ، ويمكن أن نسمى هذا السبب الغيبى بالسبب المعقول بالقوة « بالنسبة للعقل الفطرى » لأن هذا السبب الذى قد يبدو غيبيا للعقل الفطرى ، محدود الخبرة ، قد يصبح فى المستقبل معقولا بالفعل بعد أن يتسع مجال إدراك العقل وتزداد قدرته على التفكير والتجريد ، ولكن هذه القدرة التى سوف يكتسبها فى المستقبل سوف تظل أبدا محدودة بمعطيات البيئة الاجتماعية والخبرة المباشرة وغير المباشرة .

ثانيا : العقل المتأثر (أو المفسر)

وهو العقل الذى ترسبت فيه نتائج تجارب مر بها فى مرحلته الأولى (الفطرة) وأصبح يملك رصيدا من الخبرة تمكنه من التفكير بطريقة أدق ومن الغوص إلى أعماق الظواهر والوصول إلى حلقات أبعد

فى سلسلة الأسباب والمسببات ، فيكتشفها ويكتشف العلاقات بينها وبذلك يمتد مجال عمله إلى ما وراء الواقع وظواهره التى يدركها مباشرة عن طريق الحواس أو بطريق غير مباشر بواسطة التفكير والاستنباط . فينقسم بذلك عالم المدركات عنده إلى قسمين : هما الواقع (المحسوس) ، وما وراء الواقع (المعقول) ، وينقسم ما وراء الواقع المعقول بدوره إلى قسمين قسم يمكن تفسيره أى تعقله ، وقسم لا يزال بعيدا عن طائلة إدراكه عقليا . فما يمكن تفسيره يسمى مدرك أو معقول بالفعل ، وأما القسم الثانى فهو مدرك أو معقول بالقوة إذا كان لا يدخل فى باب المستحيلات العقلية المنطقية ، مثل أن يكون الشىء موجودا وغير موجود فى نفس المكان والزمان ، أى أن يكون الشىء على صفتين متناقضتين تناقضا تاما فى نفس المكان والزمان .

ويمثل مجال « ما وراء الواقع المعقول بالقوة » البعد الذى يندفع فيه العقل بحثا عن المزيد من الاكتشافات عن طريق إعمال العقل أى التأمل الموجه ، ويزداد العقل تطورا بقدر ما يوفق إليه من اكتشافات فى عالم المعقول بالقوة ، ويستخدم العقل فى تأمله ومحاولة تفسيره وتتبعه للأسباب وسيلتين هما : « الاجتهاد » الذى هو عبارة عن طرح افتراضات ، أو مشروعات حلول ، ثم يختار من بينها أفضلها وأقربها إلى القبول أو عن طريق « القياس » وهو الوسيلة الثانية ، حيث يقيس كل افتراض على ما سبق تحصيله من المعارف عن طريق الخبرة السابقة ويستوى فى ذلك مصدر الخبرة السابقة أى الخبرة الشخصية المباشرة ، أو الخبرة التى حصلها غيره واستفادها هو من الغير .

وإذا سألنا أنفسنا عن النسبة بين « ما وراء الواقع المعقول بالفعل » « وما وراء الواقع المعقول بالقوة » فلن نستطيع الإجابة عن هذا السؤال ، لأن الأول مجرد امتداد فى مجال الثانى ، هذا الامتداد محدود ، لأنه واقع تحت إدراكنا أى أننا أحطنا به ، والشىء المحدود يمكن مقارنته بما هو من جنسه ، ويتفق معه فى صفة المحدودية ، بينما الثانى ، أى « ما وراء الواقع المعقول بالقوة » لا نعرف له حدودا أى أنه بالنسبة إلينا « لا محدود » ويختلف بذلك عن المعقول بالفعل « المحدود » ، وبذلك تستحيل المقارنة بينهما أو قياس أحدهما على الآخر أو إصدار أى حكم كمّى بنسبة أحدهما إلى الآخر .

ويتلخص القول فى أن العقل محدود فى قدرته على الإدراك ، والمحدود لا يحيط إلا بما هو محدود ويقل عنه كما ، فالمحيط أكبر من المحاط به دائما ، فالقدرة على الإدراك العقلى أكبر مما هو واقع بالفعل فى مجالها ، وهذا يعنى أن سؤال العقل عن شىء يقع خارج نطاق إدراكه العقلى ضرب من العبث ، فالعقل لا يستطيع تقديم إجابة محددة عن شىء غير محدد ، وغير داخل فى

نطاق إدراكه ، حتى مجرد الإثبات أو النفى يعتبر مستحيلا بالنسبة إلى العقل وحده ، إلا أن احتمال الإثبات يكون أقرب من احتمال النفى ، لأن الوقوف على بداية الطريق يجعل الاعتقاد بوجود بقية لهذا الطريق أقرب من احتمال عدم وجود بقية ، وخاصة إذا كان السائر قد قطع شوطا على هذا الطريق ، فلا يكون نفى وجود امتداد للطريق إلا بعد أن يمد قدمه فلا يجد طريقا ، ولكنه قبل ذلك يعتقد وجود امتداد للطريق .

ولكن كيف تسنى لنا تسمية هذا المجهول معقول بالقوة ؟.. إن السبب الذى يبرر إطلاق هذه الصفة هو أن العقل قد سار واكتشف بعض الطريق وهو يعيش تجارب ، وينجح فى اكتشافات لأجزاء من هذا المجهول ، وهذا ما يجعله يعتقد أنه قد يصل يوما ما إلى نهاية الطريق ، ويكتشف كل مجهولاته ، وقد يحتاج فى ذلك إلى وسائل أخرى غير التأمل. والاستنباط والتجريب ، هذه الوسائل الأخرى قد يكون مصدرها أعلى منه ويستطيع أن يدرك ما لا يدركه هو وحده ، فهو يقبل ما يأتيه عن طريق هذا المصدر وخاصة إذا كان ما يأتيه منه يمكنه استيعابه أى تعقله ، هذا المصدر لا يكون من طبيعة العقل الإنسانى ، لأنه إذا كان كذلك فلن يمكنه أن يقدم إليه سوى خطوات قليلة على نفس الطريق ، فى أفضل الاحتمالات ، وتبقى المشكلة قائمة وهى مشكلة إدراك المجهول ، أى ما وراء الواقع المعقول بالقوة .

والعقل السوى أى القادر على التفكير مطالب بمحاولة الغزو المستمر لمجال ما وراء الواقع المعقول بالقوة ، والامتداد داخله ، دون النظر أو السؤال عما إذا كان سوف يصل يوما ما إلى حدود هذا المعقول بالقوة ، إن وجدت له حدود ، أم لا . أما ما يتبقى أمام العقل مجهولاً فلا يحق للعقل أن يحكم عليه بالعدم . لأنه بذلك يحكم على شىء لم يحط به ، والإحاطة بالشىء شرط للحكم عليه ، وهذا من مسلمات المنطق ، فلا يبقى أمامنا إن أردنا أن نفسر حكم العقل على ما لم يحط به بالعدم ، إلا أن نحكم على هذا العقل بأنه قد يأس بعد أن أنهكه البحث فى هذا المجهول ، وهو لا يريد أن يعترف بهذا اليأس ، لأنه لا يملك الشجاعة الأدبية على الاعتراف بذلك ، ويظن فى هذا الاعتراف .. إنقاصا لقدره وقيمته ، بينما الحقيقة أن الاعتراف بعدم القدرة على الإحاطة وبالتالى الحكم هو اعتراف بواقعه ومحدودية قدرته ، وهذا لا يعيبه فى شىء لأنه مخلوق والمخلوق محدود والمحدود لا يمكن أن يحيط إلا بما هو أصغر منه حجما .

وخلاصة هذا القول أن الحكم بعدم ما لم يحط به العقل هو أولا : مناقضة منطقية ، ثانيا : جبن أدبى ، ثالثا : دعوة إلى التكاسل والقعود عن مواصلة البحث .

يمكننا فى هذا الموقف أن نقارن بين مذهبين فكريين أحدهما كان أقرب إلى الصواب ، وهو المذهب التحليلى المنطقى وأشهر ممثليه المعاصرين هو « برتراند رسل » (ت ١٩٧٠ م) والذى كان يتوقف عن الحكم على ما وراء الواقع المعقول بالفعل ، فلا يقطع بوجوده ولا بعدمه ، ويعترف بأن آلة بحثه ، وهى العقل ، لا تستطيع الوصول أى الإحاطة بذلك المجهول ، وبالتالى لا يمكن الحكم عليه بالوجود ، أو بالعدم .

أما المذهب الآخر فهو الوضعية المنطقية ابتداء من « بيركلى » (ت ١٧٥٣ م) و « ديفيد هيوم » (ت ١٧٧٦ م) و« أوجست كونت » (١٨٥٧ م) إلى زكى نجيب محمود من المعاصرين ، ويرى أصحاب هذا المذهب الفلسفى أن ما لا يمكن إدراكة أى ما وراء الواقع هو عدم ، والقول بوجوده خرافة . وقد فصل زكى نجيب محمود ذلك القول فى كتاباته العديدة وأشهرها « خرافة الميتافيزيقا » الذى نشر عام ١٩٥٣ م لأول مرة ثم أعيد طبعه فى عام ١٩٨٣ م بعد تغيير فى عنوانه حيث أصبح « موقف من الميتافيزيقا » والسبب فى تغيير العنوان هو النقد الشديد الذى وجه إليه من معظم المفكرين المعاصرين وقد حاول الدفاع عن نفسه وخاصة ما أثير حول عقيدته ، لأن رفض ما وراء الواقع إنكار لوجود الله ، ولكن دفاعه الذى ضمنه مقدمته للطبعة الثانية التى عدل فيها العنوان جاء هزيلا غير مقنع ، لا يربو عن دفاع طه حسين عن نفسه عندما وجهت إليه الانتقادات الشديدة التى اضطرته إلى تغيير اسم كتابه الشهير « فى الشعر الجاهلى » إلى « فى الأدب الجاهلى » دون أى تحول ملموس وواضح فى موقفه الأول ، فكذلك حال زكى نجيب محمود فى محاولته الأخيرة التى خلت فقط من العبارات التى أثارت الشبهات حول صحة عقيدته وصيغت بطريقة أكثر حذرا .

أورد بعض ما ذكره فى مقدمة كتابه « موقف من الميتافيزيقا » دفاعا عن نفسه ضد من اتهمه فى دينه ، فهو يقول (فى صفحة « و ») : « فكيف يجيء الخلط بين موقفين أحدهما موقف الميتافيزيقى ، وهو يقدم للناس بضاعته مستندا إلى منطق العقل فى إقامة البرهان ، والآخر هو موقف صاحب الرسالة الدينية وهو يقدم وحيا أوحى به إليه ، ويطلب من الناس إيمانهم بصدق ما يقول ، إنه إذا اعترض معترض على الفيلسوف فيما يقدمه ، فعليه أن يبين أدلته المنطقية التى تبرر اعتراضه ، أما إذا اعترض معترض على صاحب الرسالة الدينية ، فذلك ليس لأنه رأى خللا فى منطق التفكير ، بل لأنه لم يصدق صاحب الرسالة وكفى » .

هذه الفقرة تعنى أن الفيلسوف يأتى الناس بأشياء منطقية فيكون الرد عليها بالمنطق أما الرسول فلا يأتى بأشياء من هذا القبيل ويكون الاعتراض عليه مبنى على تصديقه أو تكذيبه ، أى الإيمان بما جاءهم به دون دليل عقلى منطقى فيتبين لنا الآن أن

زكى نجيب محمود لم يقرأ القرآن أو أنه لم يفهمه ، لأن الرسل جاؤا مؤيدين بالحجة العقلية والمعجزات ، وكانت مجادلاتهم مع الناس مبنية على منطق العقل السليم ، فإبراهيم ـ عليه السلام ـ كان يجادل النمرود فقال له إبراهيم « إن الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذى كفر » . أليست هذه حجة عقلية تلك التى ساقها إبراهيم ـ عليه السلام ـ لإثبات صحة رسالته ؟ وعيسى عليه السلام ـ ألم يطلب منه أن يأتى بالدليل المادى ، وليس فقط العقلى المجرد ، على صحة رسالته ، فكان يحيى الموتى ويشفى الأكمه والأبرص بإذن الله ؟ ومحمد عليه الصلاة والسلام ، ألم يجادله الكافرون بقولهم : ﴿ « **أئذا كنا عظاما ورفاتا أإنا لمبعثون خلقا جديدا . قل كونوا حجارة أو حديدا . أو خلقا مما يكبر فى صدوركم فسيقولون من يعيدنا قل الذى فطركم أول مرة** ﴾ .
(الإسراء ١٧/٤٩ ـ ٥١) .

واقرأ قوله تعالى : ﴿ **وضرب لنا مثلا ونسى خلقه ، قال من يحى العظام وهى رميم . قل يحيها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم** ﴾ (يس ٣٦/٧٨ ـ ٧٩) . هل كانت هذه الحجج غير منطقية تعتمد فقط على كونها وحى من الله كسند وحيد على صحتها ؟ أم أنها حجج عقلية منطقية دامغة ؟!!

ويدافع زكى نجيب محمود عن مذهبه الفكرى الذى يرفض الميتافيزيقا ، أو كما يعبر هو عنها فى بعض كتبه الأخرى « مثل : ثقافتنا فى مواجهة العصر بما وراء الواقع » على النحو التالى : « إن الرأى عندنا هو أن الميتافيزيقا التأملية (يمثلها عنده هيجل ، فى مقابل الميتافيزيقا النقدية ويمثلها عنده كانط) مقبولة عندنا إذا هى وقفت كما أسلفنا عند مجرد إقامة البناء الفكرى النظرى ، بأن تفترض لنفسها نقطة ابتداء ثم تولد منها النتائج فيكون لها بذلك بناء متسق الأجزاء شبيه بالبناءات الرياضية ، ولكنها تجاوز مجرد إقامة البناء لتزعم بأنها تصور الكون كما هو موجود بالفعل ، وهنا يكون موضع الخطأ الذى يشبه الخطأ الذى تقع فيه الخرافة ، حين يعلل الناس حدثا بغير علته ، فيقولون ـ مثلا ـ إن مرض المريض علته حين سكن الجسد المريض ، أو أن موت المسافر علته نعيق الغراب فوق سطح الدار ليلة السفر ، وهذا الزعم من الميتافيزيقا التأملية هو وحده الذى نرفضه ونصفه بالخرافة (مقدمة موقف من الميتافيزيقا صفحة ز ـ ح) .

أى خلط وتشويه وبلبلة وقع فيها مفكرنا الكبير ؟! فمن الذى قال إن تفسير سبب مرض المريض أو موت المسافر بما أسلف يمت بأية صلة إلى الميتافيزيقا ؟ إننى لا أذكر ولا يمكننى أن أتصور صدور ما يشبه هذا القول من أى عاقل فضلاً عن أن يكون من كبار فلاسفة العالم مثل هيجل الذى يمثل عند المؤلف الميتافيزيقا التأملية ، إن هذه الأمثلة التى أوردها المؤلف ليست

تفسيرا ولكن تحريف واضح لا يمت إلى أى نوع من الميتافيزيقا بأدنى صلة ، ولكنها محاولة يائسة من المؤلف لتغيير الفهم الصحيح الذى فهمت به فلسفته فى عالمنا العربى الإسلامى ، ووجه إليها النقد العلمى القاطع ، من بعض كبار مفكرينا العرب والمسلمين حول فلسفة زكى نجيب محمود الوضعية التى أصبحت أحد أمرين إما أن تكون تحليلا لغويا فقط ، كما يرى معظم الفلاسفة المعاصرين أمثال زكريا إبراهيم ، وفؤاد زكريا ، ومحمد عابد الجابرى ، أو أنها عبث فلسفى فاسد يصل إلى حد السخف ، ويصل إلى محاربة الإيمان بوجود الله ، وبكل ما يتجاوز الحس كما يقول محمد عبد الهادى أبو ريدة فى كتابه « مبادىء الفلسفة والأخلاق » (ص ١٧٧ ــ ١٧٨) ويتفق مع أبو ريدة فى هذا الرأى عبد الرحمن بدوى ، محمد أبو ريان ، وثابت الغندى ، وآخرون (انظر : الفلسفة فى الوطن العربى المعاصر مركز دراسات الوحدة العربية ــ بيروت ــ ١٩٨٥ م ص ١٧١ وما بعدها) .

ويقول إبراهيم فتحى فى تقديمه لكتاب « نقد العقل الوضعى » تأليف عاطف أحمد : وهى (أى الوضعية المنطقية) لا تصلح أن تكون فى عصرنا سلاحا من أسلحة التنوير ، بل هى أقرب أن تكون فلسفة من فلسفات التعمية .

وأكتفى بهذا القدر الذى يوضح لنا أن المذهب الوضعى المنطقى لا يعتمد على المنطق العقلى .

ثالثا : العقل المتأزم :

يحتاج العقل لكى ينمو ويتطور إلى ثلاثة أمور .

أولها : السلامة التى تعنى الفطرة السليمة أو الاستعداد الطبيعى (الفطرى) للتفكير .

وثانيها : الاحتكاك الذى يستثير ملكة الفكر ، ويدفعها إلى التفاعل مع الواقع ، ويدفعها إلى البحث عن حلول وردود تتجدد بها ذاتها وتتميز وتتحدد .

وثالثها : الأمان الذى يضمن لها حرية التعبير عن ذاتها ، أى تحقيقها وإظهارها فى عالم الواقع المعاش ، ويمكنها من الدخول إلى حلبة التفاعل مع الفكر الآخر . فتنجح فى إثبات ذاتها ، أو تفشل جزئيا أو كليا .

إن الواقع المعاش فى كثير من البلاد العربية والإسلامية ، إذا تأملناه مليا ، وأنصفنا فى الحكم عليه ، فإننا لا نجد فيه قيودا ظاهرة تفرض على حرية الفكر ، وإن كنا نجد بعض الموانع التى قد تنشأ أحيانا عند المفكر نفسه ، أو تنتج عن قوة تيار فكرى آخر معارض يسيطر فى ساحة السجال ولا يدع مجالا لظهور فكر غيره لسيطرته واحتكاره لوسائل الإعلام التى هى وسيلة التعبير والظهور فى مجال الجدل الفكرى ، وقد تكون بعض العوائق مفروضة من السلطة ، حيث تتحكم السلطة فى معظم عالمنا العربى والإسلامى فى جميع وسائل الإعلام . ولكننا لا ينبغى أن نبالغ فى تعليق أسباب فشل تيار فكرى

معين على شماعة قهر السلطة السياسية وننسى فشل أو ضعف حجة هذا التيار الفكرى الذى نميل إلى تأييده فى كثير من الأحوال ، إن الساحه الفكرية فى كثير من بلادنا العربية والإسلامية ، حتى تلك التى ليس فيها نظام يظهر الديمقراطية ، لا تخلو من تيارات فكرية معارضة لتلك التى تتبانها السلطة السياسية ، فما أكثر الوضعيين واليساريين والعصرانيين فى مصر والأرن على سبيل المثال والحداثة الفنية والفكرية والعقدية فى العراق والمملكة العربية السعودية والبنيوية والقومية فى المغرب العربى ، كلها تيارات مخالفة للتيار الفكرى الإسلامى الملتزم والسائد فى معظم تلك البلاد عند المحافظين والمجددين على السواء .

يبدو لى أن هذا الرأى سيواجه بنقد شديد ، قد يصل إلى الاتهام بالخوف من السلطة السياسية ، إن لم يحمل على أنه موالاة أو مجاملة ، ولكننى أعنى ما أقول عن اقتناع شخصى ، قد يختلف عن اقتناعات بعض المفكرين الذين يتجاهلون ضعف أصحاب الفكر الآخر فى الحجة والثقة بالنفس « فما مات حق وراءه مطالب » .

إن كثيرا من موانع التعبير عن الفكر ترجع إلى بعض من ينتسبون إلى مجال الفكر من ذوى النفوذ الإدارى أو السياسى أو الإعلامى ، هذا الواقع لا يعتبر فى نظرى ، أزمة ولكن مأساة فكرية ، لأن المفكر إذا حارب المفكر الآخر بوسائل غير فكرية أصبحت مأساة حقيقية ، بينما الأزمة تكون عندما يحارب المفكر من السلطة السياسية أو من غير المفكرين . فعندما لا يستطيع المفكر الحر التعبير عن نفسه ويفتقد وسيلة الوصول إلى ساحة الجدال بسبب ضغط خارجى يكون هذا الفكر فى أزمة سببها ضغط أو تحريم يهدد بقاءه ويحد من نموه وتطوره أما إذا حورب الفكر بفكر متسلط فهى المأساة التى تشبه دخول إنسان حرب دون أى سلاح .

وقد تنشأ الأزمة داخل الفكر نفسه عندما يقع العقل فى تناقض مع نفسه فيمر العقل المتأزم بمرحلتين : مرحلة أزمة ، ومرحلة مأساة .

المرحلة الأولى : وفيها بتناقض العقل مع نفسه ولكنه يظل واعيا بهذا التناقض ولا ييأس من البحث عن مخرج من تلك الأزمة بأن يجد حلا لهذا التناقض الذاتى أى أن يجد ذاته متحددة متميزة واضحة مرة أخرى .

هذه المرحلة يمكن أن تكون مفيدة للعقل إلى أبعد الحدود ، حيث يظل العقل فى عمل دائم دؤوب يبحث فى الأمور ، يقلبها على كل وجوهها ، باحثا عن الحل ، وليس للعقل عمل أهم وأشرف من ذلك ، فبه يحيا العقل وينمو ويتطور ويتطهر من شوائب نقص أو خطأ أو تناقض ، ويستخلص هويته بعد نجاحه فى الوصول إلى الحل . هذا يعنى أن التوتر العقلى هو التيار الكهربائى الذى يحيا به العقل ويظل محتفظا بحيويته ، وبغياب هذا التوتر تبدأ عملية هدم أو موت بطىء إلى أن يصحو مرة أخرى بفعل توتر جديد .

هذا العقل الذى يعيش فى صراع مع طرف آخر سواء كان فكرا أو سلطة ، يسمى العقل المتأزم لأنه يسير فى تيه يبحث فيه عن ذاته وهويته ، ولكنه يظل وا.. بنفسه ومقدرته على الخروج من هذه الأزمة . أما إذا فقد العقل ثقته بنفسه ، ويأس وتوقف عن العمل ، وهرب من ساحة الجدال وأخذ يلوذ بأبسط الأشياء ، يبحث فيها عن قناعة تخرجه من هذا التناقض الذاتى الذى قهره ، انقلبت أزمته إلى مأساة . ويختلف هذا الوضع مع حال العقل المفسر (المتأثر) الذى يتفاعل مع الفكر الآخر أو المناقض فى هدوء ، يحسن الظن عادة فى الأشياء المخالفة له حتى يثبت له خطؤها بالدليل القاطع ، وقد يسىء الظن ببعضها ثم يسعد باكتشاف صحتها وصلاحيتها .

وقد يتعرض العقل المتأثر (المفسر) إلى خطورة التسليم بل والذوبان فى فكر آخر بسبب انبهاره به وتوهم صحته المطلقة ، كما حدث مع فكر أرسطوطاليس بعد نقله إلى العربية ، ويتكرر ذلك الآن عند المنبهرين ببعض الفكر الغريب الوارد إلينا والذى أحدث هذا الصراع الفكرى الذى نعيشه فى بلادنا فى الوقت الحاضر ، وكفى هذا الفكر الغريب قدرا أنه أيقظنا من سبات عميق طال لقرون عديدة ، كان شاغلنا الوحيد فيه هو كتابة شرح على شرح ، وتعليق على تعليق ، وتهميش على تهميش حتى ابتعدنا عن جذورنا ، وذبلت فروعنا ، واختفت ثمارنا وانقلب علينا اجتهادنا .

إن هذا الصراع الفكرى هو الدليل الوحيد على أننا لا زلنا نعيش فى عداد الأحياء ، وهو فى نفس الوقت علامة على تأزمنا ، لأننا لا نزال ننازل هذه التيارات القوية فى حجتها وفى ممثليها ونقابلها بحجة أضعف منها ، وممثلين أقل شأنا وعددا رغم أنهم يملكون مصدر القوة والعزة ، ولكنه سلاح لم يتقن حامله استخدامه بعد .

المرحلة الثانية : مرحلة المأساة :

تبدأ منذ اللحظة التى ييأس فيها العقل من الوصول إلى مخرج من أزمته ، فيتقاعس عن الصراع ويتجه إلى الاقتناع التدريجى بخطأ فكره ، وصحة الفكر الآخر ، وينتهى به الأمر إلى تبنى الفكر الآخر والدفاع عنه .

ويمر العقل بعدة خطوات حتى يصل إلى هذا الوضع . فهو يتعرف أولا على هذا الفكر الغريب ، ثم يحاول تقويمه وقد يكتشف فيه أخطاء تؤدى إلى رفضه هذا الفكر وإنكار جدواه فى الإثراء ، ولكنه قد لا يستطيع تقديم بديل عنه أفضل منه يفرض نفسه بقوته على هذا الفكر الآخر ، فإذا فرض على هذا العقل الصمت لمدة طويلة حتى يكاد أن يتوارى تماما ، وذلك لكونه لا يملك الحجة الدامغة أو السلطة المؤيدة ، ولا يجد العقل مخرجا من هذه الأزمة ويرى وجوده مهددا بالانعدام ، فقد يدفعه حب الاستمرار فى الحياة بأى

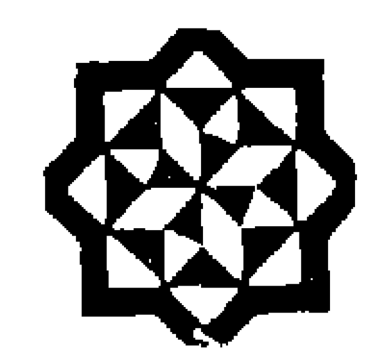
ثمن إلى أن يهادن هذا الفكر السائد ، ويحاول إيجاد صيغة للتعايش معه على شكل لا حرب ولا سلام ، فإذا ظل العقل فترة طويلة على هذا الوضع فإنه لا يرغب فى العودة إلى الصراع ، ويركن إلى حالة اللاسلم ، واللاحرب ، ولكنه قد لا يقتنع بهذا الوضع الذى أصبح هو فيه فكرة لا أثر له فى أى شيء فيحاول الظهور مرة أخرى. لكنه لا يلجأ فى ذلك إلى الصراع الذى لن يكون لصالحه ، بل إلى التواؤم والاقتراب من الفكر الآخر ، وقد يسير إلى أبعد من ذلك فى طريق التواؤم بعد مضى فترة أطول.فيظهر لديه اقتناع بصحة هذا الفكر الغريب ، وعدم حقه فى منازلته ومحاولة إزاحته من الساحة ، ويقتنع تماما بعدم جدوى تمسكه باستقلاليته وهويته التى أودت به إلى هذا الوضع غير المشرف ، فتكون النتيجة أن يتبنى هو هذا الفكر الآخر ، ويصبح من مناصريه ، والمدافعين عنه ضد التيارات الأخرى التى كان هو يؤمن بها أو يشكل جزءا منها ، فتبدأ بذلك عملية هدم للذات واستغناء عن الهوية الأصلية ، والذوبان فى الفكر الآخر وتقمصه بلا شروط ، وقد يستميت فى الدفاع عن هويته الجديدة المستعارة خوفا من التعرى أمام حجج الفكر الآخر ، التى كانت لا تزال حية عند بعض المفكرين شركائه السابقين ، الذين لم ييأسوا ويهربوا من حلبة الصراع وكانت ثقتهم بأنفسهم وبصحة مذهبهم أكبر من هذا العقل الذى تنكر لفكره الأصيل وتقمص فكرا غريبا .

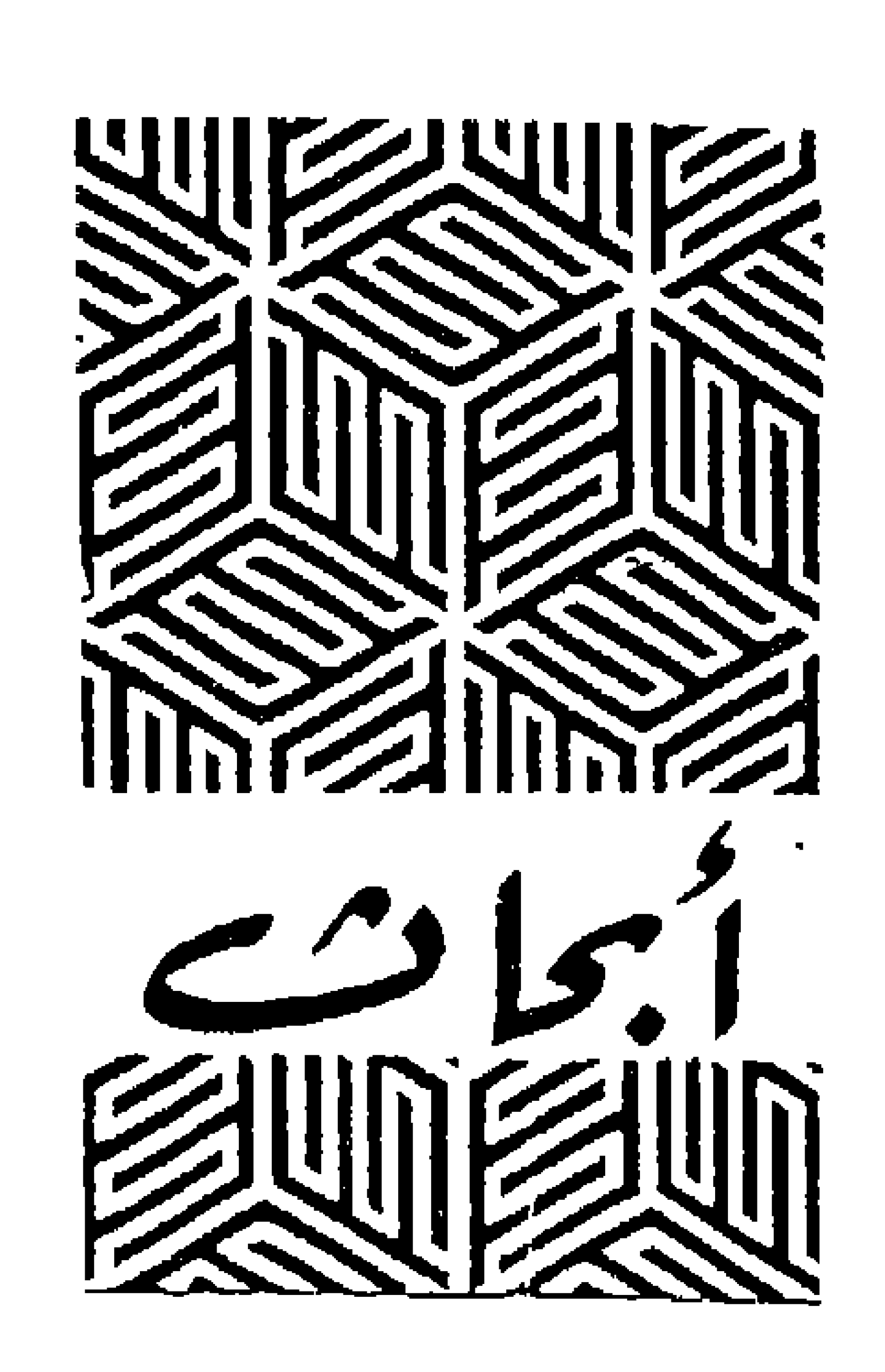
إنه ليس من المستنكر أن يتبنى عقل مبادىء أو فكرا يناقض ما كان يتبناه فى فترة سابقة ، أى أن ينتقل إلى الطرف الآخر تماما ، ولكن بشرط أن يكون هذا الانتقال ناتجا عن دراسة هادئة وتأمل عميق وموازنة موضوعية فى ظروف مناسبة للعمل الفكرى السليم ، فيكون الانتقال من الدعوى إلى نقيضها بهذه الشروط عملية تعلم وإثراء وتجديد ، وتدخل فى باب الاعتراف بالحق وضرورة تبنيه والدفاع عنه . أما إذا كانت هذه الانتقالة ناتجة عن يأس فكرى وحرص على الحياة بأى شكل وبأى ثمن فلا تكون تعلما بل وقوعا فى مأساة ، هى أبعد أثرا وأخطر على النفس من معاناة الأزمة .

خلاصة القول :

إن العقل السوى يفكر فطريا ، ويتطور باحتكاكه وتأثره بالفكر الآخر ، فالعقل المتأثر عقل حى ، قابل للتطور ، فإذا انهزم هذا العقل أمام ضغط خارجى أيا كان نوعه فإنه يقع فى أزمة ، تتمثل فى حرمانه من الظهور واستخدام سلاحه . وقد يكون هذا الحرمان بسبب أزمة تناقضه مع نفسه وضياع هويته ، فإذا استطاع هذا العقل المتأزم الصمود حتى نهاية الصراع ، فإنه يخرج منه أغنى وأقوى ، أما إذا استسلم إلى اليأس وفقد الثقة فى نفسه انفتح أمامه

الطريق إلى الذوبان فى الفكر الآخر وفقدان هويته الأصلية إلى الأبد ، وتقمص هوية غريبة ، يستميت فى الدفاع عنها وكأنه خلق بها ، فتكون المأساة ، وهذه الحالة المأساوية هى بداية الاختفاء الكلى من الوجود وضياع الهوية الأصلية إلى الأبد ، وانفتاح باب التطرف فى كل الاتجاهات على مصراعيه .





الاتجاه العلمي عند الهمداني

أ . د. أحمد فؤاد باشا

مقدمة :

ليس أصعب على الباحث من الكتابة عن عالم موسوعى كالحسن بن أحمد الهمدانى لم ينصفه المؤرخون حق الإنصاف عندما ركزوا على جانب واحد من عبقريته ولقبوه بلسان اليمن ، ثم أهملوا جوانب أخرى أكثر أهمية . ويزيد من صعوبة البحث كثرة مؤلفاته المفقودة وندرة الترجمات المكتملة وقلة الدراسات المنشورة خاصة فيما يتعلق بالجانب العلمى والفلسفى .

وبرغم كل هذا ، فإن الدراسة الحالية تحاول أن تفتح طريقا صعبا وطويلا ، لكنه ضرورى وحيوى ، يهدف سالكوه إلى تقييم أعمال علماء الحضارة الإسلامية بلغة معاصرة مع تركيز الاهتمام على العلماء المغمورين أو الذين تأخر اكتشاف أو تحقيق مخطوطاتهم العلمية والفلسفية .

وسوف نعرض فيما يلى لترجمة موجزة وتقييم عام لمسار حياة الهمدانى من خلال التعرف على ظروف عصره واستعراض ماعرف من مؤلفاته باعتباره من أكثر علماء المسلمين عمقا وموسوعية وثراء فكريا . كما نتناول ملامح الأسلوب العلمى الذى اتبعه الهمدانى بحثا وتأليفا ، مؤكدين على إدراكه الواعى لأصول المنهج الإسلامى ومعرفته المقصودة لخصائص المعرفة العلمية . وأخيراً سننتقل إلى استخلاص أهم النتائج والآراء والنظريات العلمية التى تعرض لها الهمدانى ، مع تتبع نمو مفاهيمها العلمية وتأثيرها فى حركة تطور العلوم . وسوف يظهر أثناء ذلك سبق الهمدانى إلى صياغة مفاهيم علمية تتعلق بالفلك والرياضيات وعلوم الأرض والكيمياء والفيزياء بالإضافة إلى فلسفة العلوم وتقنياتها .

أصله ونشأته :

هو الحسن بن أحمد بن يعقوب بن يوسف بن داود بن سليمان الأرحبى

البكيلى الهمدانى الذى لقبه قومه « لسان اليمن » اعتزازاً به وافتخاراً لمعارفه وبلاغته . وقد أخبر الهمدانى نفسه بنسبه هذا في الجزء العاشر من كتابه « الإكليل » ، وسلسلها إلى قبيلة هَمْدان ـ بفتح الهاء وسكون الميم ـ التى لها بقية حتى اليوم[1] . كذلك تكنى الهمدانى بأحد أولاده « محمد » كما حدّث بذلك في مضامين كتبه حيث يقول : قال أبو محمد ، يعنى به نفسه . وأحيانا يرفعه بعض المؤرخين إلى جده يعقوب بقولهم : قال ابن يعقوب ، أو يذكرونه باسم « ابن الحائك » ولا ندرى لذلك سببا[2] .

كان أهله يقطنون المراشى من شرق اليَمَن ، وهى منطقة تقع فى الجزء الأعلى من مساقط الجوف وتكوّن اليوم ناحية من قضاء برط وتتبع إداريا محافظة صنعاء . وقد نسب بعضهم الهمدانى إلى آل الدمنة (أو الدمينة) ، وهم إلى اليوم من سكان ناحية المراشى وفرع من ذى محمد القبيل الكبير هناك . وقد انتقل جده الأكبر داود وابنه يوسف إلى الرحبة شمال مدينة صنعاء ، ثم سكن يوسف صنعاء فى آخر عمره وسكن بها أولاده من بعده[3] .

ولم يُعرف تاريخ مولد الهمدانى على وجه اليقين إلا منذ عهد قريب عندما كشف عنه أحد المحققين لتراثه من خلال نصوص وردت فى « المقالة العاشرة » من كتابه « سرائر الحكمة » ومنها قوله : « فمن ذلك أنا اختبرناه ببعض التيسيرات المشهورة الفروع فيما شاهدناه وعيّناه ولم نرجم فيه بالغيب ولم نتبع به التعليل لمولود ولد فى الإقليم الأول فى المدينة التى عرضها ٣٠/١٤ وظل رأس الحمل بها ٦/٣ أصابع ودقائق وارتفاعه عليها ٣٠/٧٥ وكان ذلك يوم الأربعاء ١٩ من صفر سنة ٢٨٠ هـ لعشر ساعات مستوية من النهار يكون الطالع من الميزان أحد عشر جزءاً ونصف بالتقريب »[4] . وقد أمكن التعرف من ذلك على أن اليمن من الإقليم الأول حسب قول بطليموس ، وأن المدينة هى « صنعاء اليمن » ، وأن الهمدانى عنى نفسه لا غيره بهذا القول ، وحدد مولده بالتاريخ الذى ذكرناه موافقا حوالى عام ٨٩٣ م[5] .

ولا يُعرف الشيء الكثير عن أول حياة الهمدانى سوى أنه حدثت به علّة ليست بشديدة وهو فى الخامسة من عمره ، وأنه بدأ يحادث الناس بالأسفار منذ بلغ السابعة . وقد كان أبوه رحالة دخل الكوفة والبصرة وبغداد وعمان ومصر ، كما كان لأجداده بصر بالإبل منذ أن كانوا فى مشرق اليمن ، واشتغلوا بالجمالة بعد أن استقروا فى صنعاء ، وإن كان منهم من عنى بالصناعات كالتعدين . واشتغل الهمدانى بالجمالة فى شرخ شبابه متنقلا بين صعدة ومكة لنقل الحجيج والتجار .

وفى حوالى عام ٣٠٥ هـ استقر الهمدانى بمكة لأكثر من ست سنوات ، جاور فيها الحرم والعلماء ، وتفتحت له آفاق المعرفة ، فاتسعت بسطته فى العلم وأفاد منه فى فنون كثيرة . لكنه رجع مرة أخرى إلى اليمن فى حوالى ٣١١ هـ ، ونزل

صعدة وهي إذ ذاك قاعدة أئمة الزيدية ومحطة هامة على طريق التجارة الممتد من أقصى جنوب اليمن عبر مكة إلى بلاد الشام ، ونقطة تجمع الحجيج من مختلف الجهات اليمنية ، ومركز استقطاب كثير من العلماء والأدباء والشعراء وطلاب العلم ، وكذلك التجار من داخل اليمن وخارجها . فكان أن أفاد الهمداني من فنون العلم التي كانت تزخر بها ، كما أسهم بنصيب وافر في ازدهار الحركة الأدبية والفكرية آنذاك ، ولاسيما في ميادين الشعر والسياسة والأخبار والأنساب . والعلم الطبيعي والفلسفة وعلوم الإنسان وغيرها .

وسُجن الهمداني بصعدة عام ٣١٥ هـ لفترة لم تتعد عشرة أيام على إثر قصيدته « الدامغة » التي أهاجت خصومه وأثارت عليه السلطان والناس ، وانتقل بعد ذلك إلى مسقط رأسه صنعاء ، حيث سُجن مرة أخرى في عام ٣١٩ هـ ، ثم أطلق سراحه بعد عامين تقريبا (٣٢١ هـ) وكان مأمنه مدينة ريدة من بلاد قاع البون شمالي صنعاء ، وبها قضى بقية عمره . وتختلف الروايات حول تاريخ وفاة الهمداني عام ٣٣٤ هـ ، وربما ٣٣٦ هـ . وهناك من يرى أنه تعمّر ثمانين عاما وعاش إلى سنة ٣٦٠ هـ ، ولكن الدليل على هذا الرأي ليس قاطعا[٦] ، ولا يزال تحديد تاريخ الوفاة بدقة أمراً متعذراً .

وربما يُستدل من هذا العرض الموجز لسيرة الهمداني على أنه لم يبرح أرض اليمن إلا إلى مكة المكرمة ، ومن ثم لم تتوافر لديه كل منافذ العلم والمعرفة التي توفرت عادة لأمثاله من علماء الحضارة الإسلامية الذين امتلكوا ناصية علوم عصرهم ومعارف من سبقهم عن طريق الاحتكاك والمعايشة المباشرة لحاضرة الخلافة الإسلامية وعواصمها بكل مافيها من مظاهر النهضة ومقومات التحصيل المعرفي . لكن التحليل الموضوعي لسيرته وترجمته يؤكد حرصه على مجالسة كبار العلماء والإفادة من علمهم وخبراتهم ، بالإضافة إلى حرصه الشديد على اقتناء أمهات الكتب في مختلف الفنون أثناء مجاورته بمكة التي يتوافد عليها الحجيج من كل حدب وصوب ، حاملين معهم كل جديد عن أخبار بلادهم وأحوالها . فانفتح له بذلك — على حد تعبيره في المقالة العاشرة — باب من المنطق نفيس وانكشط عنه كثير من الجهل وأوسع في العلم وأعاد شيئا وأفاد منه في فنون كثيرة[٧] . كما أضافت إقامته في صعدة بعد عودته إليها رافدا جديداً من روافد ثقافته لما كانت تتمتع به من استقرار وازدهار في ذلك الوقت ، فأخذ الهمداني من علمائها ووُسم بالعلم بين أهلها[٨] . ولم تكن إقامته بصنعاء أقل أثراً في تشكيل ثقافته وإثراء معارفه ، حيث اتصل اتصالاً وثيقاً بأبي نصر محمد بن عبد الله اليهري (أو الحنبصي) ، وهو العالم الذي وصفه الهمداني نفسه بقوله : « شيخ حمير وناسبها وعلامتها وحامل سفرها ووارث ماادخرته ملوك حمير في خزائنها من مكنون عملها ، وقارىء مسندها والمحيط بلغاتها . وما زال لنا معولا في المشكلات وربما وردت منه بحراً لا تكدره الدلاء ولا

تلوب دونه الظماء فأغنانى نهله دون علله ، وأوسعنى كفاية البعض دون كمله »[٩] .

من ناحية أخرى ، لا يستبعد البعض أن الهمدانى قد ضرب بسهم وافر فى معرفته للغة الإغريق وأنه كان يجيدها بحذق ولوذعية ، وأن أول مادرس فى حداثة سنه المبكر هى العلوم الرياضية والفلك والنجوم والطب والفلسفة والجغرافية ، وأنه نهل منها حتى بلغ الغاية القصوى فيها[١٠] . وإن صح هذا الرأى ، وهو فى رأينا أقرب مايكون إلى الصحة ، فإنه يضيف تعزيزاً قويا لتفسير إسهامات الهمدانى فى علوم متنوعة ، ويقدم نبعاً جديداً لفيض هذا العالم الموسوعى ، خاصة إذا وضع علمه ونهجه فى المكان الصحيح من عصره .

مكانته بين علماء عصره :

لقد عاش الهمدانى جُلَّ عمره فى القرن العاشر الميلادى الذى بلغت فيه النهضة العلمية أوج ازدهارها فى عصر الحضارة الإسلامية ، حيث وجه المسلمون نشاطاتهم الفكرية فى عهد الخلفاء العباسيين (٧٥٠ - ١٢٥٨ م) إلى العلوم العقلية بعد أن كانت عنايتهم فى صدر الإسلام ـ خاصة أيام الخلفاء الأمويين (٦٦١ - ٧٥٠ م) - مقصورة أساساً على علوم الدين واللغة التى عرفت باسم العلوم النقلية . وكان طبيعيا أن تبدأ النهضة العلمية فى العصر الإسلامى بنقل معارف السابقين ، فانكب العلماء على ترجمة المؤلفات اليونانية والسريانية والقبطية والفارسية والهندية وغيرها : وكانت عملية الترجمة تعتمد فى دقتها وأمانتها على تمكّن المترجمين من اللغة العربية وإتقانهم للّغات الأجنبية التى ينقلون منها ، كما كانت تحظى برعاية الخلفاء والأمراء الذين هيأوا الجو الصالح لازدهار العلم وإبداع العلماء ، وجدّوا فى البحث عن الكتب والمخطوطات والحصول عليها من مظانها المختلفة ، وأجزلوا العطاء لكل من كان له جهد بارز فى الترجمة أو التأليف العلمى . وممن اشتهر بالترجمة آل ماسرجويه وكانوا يهودا ، وآل بختيشوع وآل حنين بن إسحق وكانوا نصارى ، وآل ثابت ابن قرة وكانوا صابئة . ومن أشهر الكتب القديمة التى ترجمت إلى اللغة العربية وأثرت تأثيراً عظيما فى علماء العرب والمسلمين كتاب « أصول الهندسة » لإقليدس وكتاب « المجسطى » لبطليموس وكتابا « التشريح » و « البرهان » فى الطب لجالينوس وكتاب « الأدوية المفردة » لذياسقوريدوس وكتاب « السند هند »[١١] .

وكان علماء الحضارة الإسلامية يُقبلون على الكتب المترجمة بحب وشراهة ويستوعبون كل مافيها ، ثم يبدأون فى تنقيحها وترتيب علومها وشرحها والتعليق عليها وحذف مالا تستسيغه عقولهم وإضافة ما توصلوا إليه من خبراتهم وتجاربهم . فقد أحبوا العلم للعلم ، ورغبوا فى الاستزادة منه ، وفى كشف الحقيقة والوقوف عليها ، وراحوا يبحثون عن القوانين التى تسود الكون والأنصمة التى يسير العالم بموجبها ، فنتج عن ذلك كله تقدم هائل فى مختلف

فروع المعرفة ، وسطعت نجوم كوكبة من العلماء النابهين فى سماء الحضارة الإسلامية نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر :

يعقوب الكندى (٨٠١ - ٨٦٧ م) الملقب بفيلسوف العرب والعالم بالطب والفلسفة والحساب والهندسة والمنطق وعلم النجوم وتأليف اللحون وطبائع الأعداد ، وأبا كامل شجاعا بن أسلم الحاسب المصرى الذى ظهر بين عامى ٨٥٠ ، ٩٣٠ م وجاء عنه فى كتاب « إخبار العلماء بأخبار الحكماء » أنه كان فاضل وقته وعالم زمانه وحاسب أوانه وله تلاميذ تخرجوا بعلمه ، ومحمدا بن موسى الخوارزمى المتوفى بعد عام ٨٤٣ م والمؤسس لعلم الجبر بشكل مستقل عن الحساب وفى قالب علمى منطقى ، وموسى بن شاكر وبنيه الثلاثة الذين ظهروا فى عصر المأمون (٨١٣ - ٨٣٣ م) ونبغوا فى الرياضيات والفلسفة وعلم الهيئة ، وكان لهم فى ذلك مؤلفات نادرة نفيسة ، وأبا الحسن ثابت بن قرة (٨٣٥ - ٩٠٠ م) الذى كان بحق موسوعة علمية فى الطب والرياضيات والفلك والفلسفة ، وكان جيد النقل إلى العربية من السريانية واليونانية والعبرية ، وأبا بكر الرازى (٨٥٤ - ٩٣٢ م) الملقب بجالينوس العرب ، وحجة الطب فى أوربا حتى القرن السابع عشر للميلاد ، وأبا عبد الله البتانى (٨٥٤ - ٩٢٩ م) الذى عدّه لالاند من العشرين فلكيا المشهورين فى العالم ، وغير هؤلاء كثير كثير .

فى هذا الجو العلمى النقى ، وفى هذه الفترة من القرنين الثالث والرابع الهجريين (التاسع والعاشر الميلاديين) نشأ الحسن بن أحمد الهمدانى ، ودرس علوم الأوائل فمهر فيها وبرع ، وألّف فى مختلف فروع المعرفة بتمكّن واقتدار ، فاستحق أن يقول عنه ابن صاعد فى كتابه « طبقات الأمم » : « ولا أعلم أحداً من صميم العرب شُهِر به ـ يعنى علم الفلسفة ـ إلا أبا يوسف يعقوب بن إسحق الكندى وأبا محمد الحسن الهمدانى »[١٢] . كما قال عنه صاحب كتاب « إخبار العلماء بأخبار الحكماء » : « ... وهذا الرجل أفضل من ظهر ببلاد اليمن وقد ذكرت قطعة من خبره وشعره فى كتاب النحاة ... »[١٣] . ويشهد أيضا على تعدد مشاربه وغنى معارفه وأثر إسهامه فى إثراء التراث العربى الإسلامى بما يرفعه إلى مصاف علماء المسلمين البارزين قول محمد بن نشوان بن سعيد الحميرى لأحد مريديه : « سألت أكرمك الله بأنواع كرامته وأعاذك من صرعة الباطل وندامته أن أوضح شيئا من أنساب حمير وأخبارها وما حفظ من سيرها وآثارها فأجبتك إلى ما سألت وأشفعتك منه بما طلبت مؤتما بما ذكره الشيخ الفاضل المؤتمن لسان اليمن وفائق من كان فيه من الزمن الحسن بن أحمد بن يعقوب الهمدانى رحمه الله مما صححه من علمه الجليل وحققه فى كتابه المعروف بالإكليل . وكان رحمه الله بمنزلة فى العلم والفضل ومعرفة بالفرع والأصل لا ينكرها إلا مكابر جاهل متعاط ما ليس له بأهل ، فتصنيفه فيه وفى سائر مصنفاته ـ

كتاب الأيام ونحوه ـ يدل على غزير علم وقوة فهم وشدة فحص على أخبار الأمم ومعرفة باهرة بأخبار العرب والعجم . وتصنيفه فى كتاب صفة جزيرة العرب كذلك ونحوه فى كتاب المسالك والممالك دليل على علمه الجم بأخبار العرب والعجم وإحاطته بأنساب الكافة وأخبارها ومعرفة أوطانها وديارها ومسافة طرقها ومسايل أوديتها وأنهارها ... وتصانيفه فى علم الطب والنجوم شاهد له فى العلم بالحظ العظيم الذى فاق به علماء الطب والمنجمين وبرز فيه على علماء الكفار والمسلمين مع ماكان فيه من شدة الورع والفضل المشهور فى عصره لا يتمارى أحد فى أمره »[١٤] . ولا شك أن شهادة هؤلاء المؤرخين لا يمكن أن يرسلوها عبثا أو بغير أساس .

وقد ترجم للهمدانى عدة مؤرخين ومحققين آخرين نذكر منهم : محمد بن سعيد بن عمر الهمدانى صاحب سيرة الإمام الناصر أحمد بن الإمام الهادى يحيى وهو معاصر للهمدانى ، ومحمد بن الحسين الكلاعى الوحاظى الحميرى المتوفى سنة ٤٠٤ هـ ، وعلى بن الحسن الخزرجى الزبيدى المتوفى سنة ٨١٨ هـ ، وأبو الغمر مسلّم بن محمد بن جعفر اللحجى المتوفى حوالى سنة ٥٥٠ هـ[١٥] .

ومن الجدير بالذكر أن جامعة صنعاء قد عقدت فى أكتوبر عام ١٩٨١ ندوة عالمية لتكريم الهمدانى ولتعريف الأجيال بأثره فى تراث الحضارة الإسلامية . وقد كشفت بعض بحوث هذه الندوة عن عبقرية الهمدانى فى مجال العلوم الطبيعية وتقنياتها ، فكان كغيره من علماء عصر النهضة الإسلامية ملما بالعديد من فروع المعرفة ومهتما بعلوم التاريخ والجغرافية والفلك والحساب والكيمياء والحيوان والنبات والفلسفة والطب والصيدلة بالإضافة إلى فنون الأدب والشعر[١٦] .

مؤلفات الهمدانى :

تبلغ مؤلفات الهمدانى بضعة وعشرين كتابا ، معظمها ضخم وفياض بالمعارف وأكثرها مفقودة . وهذه الكتب هى :

١ – كتاب « سرائر الحكمة » المحتوى على ثلاثين مقالة فى التعريف بجمل علم الهيئة ومقادير حركة الكواكب وتبيين علم أحكام النجوم واستيفاء ضروبه وأقسامه . وربما كان هذا الكتاب (كله أو بعض مقالاته) من أوائل الكتب التى صنفها الهمدانى فى سنوات إنتاجه العلمى الأولى وعرض فيه لعلوم السابقين فى الفلك والفلسفة ، فقد ذكره فى بعض كتبه التالية (الإكليل وصفة جزيرة العرب) . ولم يعثر من هذا الكتاب إلا على « المقالة العاشرة » المنسوخة فى ١٩ محرم سنة ١٠٩١ هـ والموجودة فى الجامع الكبير بصنعاء وتحوى ثلاثة وثلاثين بابا ، وقد حققها محمد بن على الأكوع وانتهى من نسخها والتعليق عليها فى عام ١٩٧٨ م ، ثم نشرت بدون تاريخ[*] .

٢ – كتاب الإكليل ، وهو موسوعة علمية ألفها الهمدانى سنة ٣٣٠ هـ فى عشرة مجلدات تتناول التاريخ والإنسان والثقافة فى

اليمن القديم ، ويؤسس فيها الهمداني علم الأخبار في إطار منهجه وضمن عصره على خير وجه ، ولم يظهر منه إلا أربعة أجزاء .

٣ - كتاب « صفة جزيرة العرب » ، وموضوعه الرئيسي دراسة الملامح الطبيعية والأجناس والقبائل والحيوانات والثروة المعدنية في شبه الجزيرة العربية . وقد حققه موللر ونشره في طبعة ليدن عام ١٨٨٤ م ، وصدرت منه في البلاد العربية طبعتان : الأولى تحقيق محمد بن بليهد النجدي ، القاهرة ١٩٥٣ ، والثانية تحقيق محمد بن علي الأكوع ، الرياض ١٩٧٤ .

٤ - كتاب « الجوهرتان العتيقتان المائعتان من البيضاء والصفراء » (الذهب والفضة) . وكان حمد الجاسر قد وصف المخطوطة وسرد أبوابها كافة عام ١٩٥١ . لكن المستشرق السويدي كريستوفر تول عثر على إحدى النسخ الأصلية للمخطوطة في إحدى المكتبات الأوروبية وقام بتحقيقها وترجمتها إلى اللغة الألمانية عام ١٩٦٨ م ، طبعة جامعة أوبسالا . ثم ظهرت بعد ذلك الطبعة العربية الأولى من إعداد وتحقيق محمد محمد الشعيبي الذي قدم لها بتاريخ عام ١٩٨٣ م ولم يحدد سنة أو جهة النشر . وكان لظهور هذا الكتاب فضل كبير في إلقاء مزيد من الضوء على سيرة الهمداني والتعرف عليه كعالم موسوعي ملك ناصية العلم والتقنية مثلما كان مؤرخاً ولغويا ورجل فكر وسياسة وأدب .

٥ - قصيدة « الدامغة » .

٦ - شرح القصيدة الدامغة .

٧ - كتاب « الوشي المرقوم »

٨ - كتاب « المطالع والمطارح ، منه نسخة في مكتبة الإسكندرية .

أما باقي كتبه التي ذكرها في مؤلفاته أو ورد ذكرها في مؤلفات من ترجموا له ولا تزال مفقودة فهي :

٩ - السير والأخبار

١٠ - المسالك والممالك اليمنية

١١ - اليعسوب ، في القسي والرمي والسهام والنضال

١٢ - الأيام

١٣ - الزيج ، وكان عليه اعتماد أهل اليمن

١٤ - توحيد الزيج(**)

١٥ - القوى ، في الطب والصيدلة

١٦ - الحيوان

١٧ - الحرث والحيلة

١٨ - مفاخر اليمن ووقائعها

١٩ - أخبار الإبل

٢٠ - أخبار الأوفياء

٢١ - أسماء الشهور والأيام

٢٢ - ديوان شعر ، ست مجلدات .

منهجه العلمي

يدين علماء الحضارة الإسلامية عموماً في تفكيرهم العام لتعاليم الإسلام الحنيف الذي رفع من شأن العلم باعتباره أساساً لفهم العلاقة السليمة بين الله والكون والإنسان ، ولفت الأنظار والعقول إلى اتباع المنهج السليم في التعامل مع الكون واستقراء لغته وإشاراته ، وتلمس حقائقه وأسراره ،

واستقصاء سننه وقوانينه ، انطلاقاً من عقيدة التوحيد الإسلامي التي تشكل حجر الزاوية في رؤية الإنسان الصائبة لحقائق الحياة والفكر والوجود . فالله سبحانه تعالى هو الحق المطلق ، وهو مصدر كل الحقائق المعرفية الجزئية التي أمرنا بالبحث والاستدلال عليها من وحدة النظام بين الظواهر الطبيعية والإنسانية . باعتبارها مصدراً للثقة واليقين ، وليست ظلالاً أو أشباحاً أو مصدراً للمعرفة الظنية كما نظرت إليها الثقافة اليونانية مثلا . والإيمان بوحدانية الله سبحانه وتعالى يستلزم بالضرورة العقلية أن يرد الإنسان كل شيء في هذا الكون إلى الخالق الحكيم الذي أوجد هذا العالم بإرادته المباشرة المطلقة على أعلى درجة من الترتيب والنظام والجمال ، وأخضعه لقوانين معينة ثابتة لا يحيد عنها ، وحفظ تناسقه وتوازنه في ترابط محكم بين عوالم الكائنات وتنسيق معجز بين آحادها ومجموعاتها . وقد شاءت إرادته تعالى أن تبين لنا من خلال نظام الكون ووحدته استمرارية المواد كأشياء وتكرار الحوادث والظاهرات كعلاقات سببية لنراقبها وندركها وننتفع بها في الحياة الواقعية بعد أن نقف على حقيقة سلوكها ونستدل بها على قدرته ووحدانيته . وليس هناك من شك في أن هذا الإطار الإسلامي لممارسة التفكير العلمي كان له أكبر الأثر في غرس روح الاطمئنان والثقة لدى الباحثين عن قوانين الله في الكون ، وفي دفع مسيرة التحصيل المعرفي وفق منهج علمي متجدد بما يتناسب مع مراحل تطور العلم والحضارة[١٧] .

من ناحية أخرى ، وتأسيساً على مبادىء الإسلام وتعاليمه ، كان لابُدَّ لعلماء الحضارة الإسلامية أن يميزوا لأول مرة بين قسمين رئيسيين للعلم : قسم مستند إلى الواضع الشرعي كعلوم الدين واللغة ويطلق عليها اسم « العلوم النقلية » ، وقسم يهتدي إليه الإنسان بفكره كالعلوم الرياضية والطبيعية والمنطق والميتافيزيقا ، وتسمى « العلوم العقلية » أو « علوم الفلسفة والحكمة »[١٨] . ومن هنا فإنهم فطنوا إلى الطريقة السليمة للتعامل مع العلوم العقلية التي هي طبيعية للإنسان ، من حيث إنه ذو فكر ، وأدركوا سمة الموضوعية التي يجب أن توسم بها تلك العلوم باعتبارها عالمية لا تخضع لمعايير التصورات الذاتية ، ولا تختص بوطن أو جنس أو ملّة ، بل يستوي في مداركها ومباحثها أهل الملل كلهم ، وهي موجودة في النوع الإنساني منذ كان عمران الخليقة[١٩] .

من ناحية ثالثة ، مارس علماء الحضارة الإسلامية عملية التفكير العلمي وهم منتبهون إلى أهمية التكامل والربط بين فروع المعرفة المختلفة ، فالإجادة لعلم ما تسهل الإجادة في علم آخر ، وكلما أجاد الإنسان عددا أكبر من العلوم كان تعلمه للعلوم الباقية أهون عليه ، لأن المعرفة في حقيقتها ذات نوع واحد فقط . وفي هذه النظرة الفاحصة لحقيقة العلوم الطبيعية موضوعاً ومنهجاً يتفق علماء الحضارة الإسلامية مع مايراه فلاسفة العلم المعاصرين من أن المظهر الخارجي للخلافات الأساسية بين العلوم ليس إلا

نتيجة مضللّة لاستخدامنا لغات فرعية للتعبير عن هذه العلوم[٢٠] .

فى ظل هذه المبادىء والرؤى الإسلامية لطبيعة البحث فى العلوم الطبيعية حقق علماء الحضارة الإسلامية ما يمكن أن نسميه بلغة « توماس كون » أول « ثورة علمية » حقيقية فى تاريخ العلم ، ولولاها لتأخر سير الحضارة البشرية عدة قرون[٢١] فاستند منهج البحث لديهم إلى الملاحظة والتجربة والفرض العلمى ، وعبروا عن الكميات العلمية بمقاديرها كلما ساعدتهم أجهزة القياس على ذلك ، وقطعوا شوطا كبيرا فى الوصول إلى التعميم الذى يضم الأشياء والحالات الجزئية المتشابهة فى قانون واحد ، وأجادوا صياغة ما توصلوا إليه من معارف بدقة تتناسب مع المستوى المعرفى (الإبستمولوجى) للعلوم فى عصرهم . وقد ساعدهم على ذلك ما تتميز به اللغة العربية التى ألفوا بها من ثراء واسع فى الألفاظ ودلالات بعيدة فى المعانى ، فاتسع صدرها لاشتقاق الكثير من المصطلحات العلمية التى لا تزال محتفظة بأصلها العربى فى اللغات الأجنبية التى ترجمت إليها .

اثرنا من هذا العرض الموجز لأهم ملامح المنهج العلمى فى العصر الإسلامى أن نمهد للانتقال إلى محاولة التعرف على منهج الهمدانى فى مجال العلوم الطبيعية فليس أصعب على الباحث من الكتابة فى الاتجاه العلمى لعالم لم ينصفه المؤرخون ولم يعطه التاريخ حقه من البحث والاستقصاء . ولسوف نجد من خلال دراستنا لمؤلفات الهمدانى الموجودة تحت أيدينا ــ على قِلّتها ــ أن هذا العالم الموسوعى ابن شرعى لزمانه وبيئته العلمية ، شأنه فى ذلك شأن علماء عصره النابهين ، بصرف النظر عما ناله بعضهم من شهرة واسعة أوْ صيت ذائع ، وما لحق ببعضهم الآخر من جحود وإهمال .

فإذا ما أردنا أن نستدل على مدى العمق الإيمانى لدى الهمدانى لوجدناه حريصاً على إظهاره فى افتتاحيات كتبه وبين سطور مؤلفاته . مثال ذلك ما ذكره من أسباب لتأليف « كتاب الجوهرتين العتيقتين » عن الذهب والفضة ، مستشهدا بما جاء بشأنهما فى كتاب الله عز وجل وفى الأخبار عن رسول الله ﷺ ، فيقول : (بسم الله الرحمن الرحيم . الحمد لله خالق الخلق ، وباسط الرزق ، وقاسم المعيشة بين عباده بأحسن تقدير ، وأتقن تدبير ، فلم يَغِل عليه صغير ، ولم يعزب عنه حقير ، حتى عم الجميع بلطفه ، ووسعهُم بفضله ، وأغناهم بحصاة من أرضه ، أخرجها لهم من بين حجر ومدر ، لا ينهشها الكلب ولا يبتلعها الظليم (أى ذكر النعامة) ، ولا تؤذى شمّا ولا مذاقاً ، فجعل بها نظام دينهم ودنياهم ، ومتزودهم إلى معادهم وأخراهم ، فأحل بها الفروج ، وملك بها الرقاب ، ورأب بها الصدوع ، وسدّ بها الثغور ، وأرقأ بها الدماء ، وفك بها الأسرى ، وسير بها الحاجّ ، وقضى بها الفروض ، فقال لنبيه محمد ﷺ : ﴿ **خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكّيهم بها وصلّ عليهم إن صلواتك سكن لهم** ﴾ ، وقال تعالى :

﴿ **فأنذرتكم نارا تلظى** ﴾ إلى آخر السورة ... وقال تعالى : ﴿ **يطاف عليهم بصحاف من ذهب وأكواب وفيها ماتشتهيه الأنفس وتلذ الأعين** ﴾ ، وقال تعالى : ﴿ **ويطاف عليهم بآنية من فضة وأكواب كانت قواريرا قوارير من فضة قدّروها تقديرا** ﴾ ... وقال النبى ﷺ فى رجل مات من أهل الصُفّة فوجد له ديناران : كيَّتان ....)[٢٢] .

ولم يكن الهمدانى ممن يعتقدون فى صناعة التنجيم ، رغم أنها حظيت باهتمام العرب سواء فى الجاهلية أو بعد الإسلام ، بل إنها سادت بلاد الشرق والغرب مدة طويلة من الزمن ولا يزال أثرها حتى أيامنا . وكان المنجمون ـ حتى بعد ظهور الإسلام ـ يتمتعون بقرب بعض الحكام ويتدخلون فى كثير من أمور الحكم وقرارات الحرب والسلام ، وكانوا يقومون بعلاج المرضى ويدعون القدرة على تشخيص أمراضهم المستعصية . لكن الهمدانى كان على بينة من فساد الاعتقاد فى هذه الصفة امتثالا لقول الحق جل وعلا : ﴿ **قل لا أملك لنفسى نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسنى السوء إن أنا إلا نذير وبشير لقوم يؤمنون** ﴾ وقوله سبحانه : ﴿ **عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً** ﴾ ، وقول رسوله ﷺ : « من أتى عرافا أو كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد » . ولهذا لم يذهب الهمدانى إلى ماذهب إليه فلكيو السند هند من الربط بين قران الكواكب وفساد العالم أو نهايته[٢٣] فذكر فى معرض حديثه عن صحة تقويم الكواكب : (... ثم الله بعد ذلك أولى إن أحب أن يديم الخراب أو يدورها مثل ذلك الدوران فله الخلق والأمر ولا معقب لحكمه وهو سريع الحساب)[٢٤] . وهو بهذا يتمسك بما جاء فى القرآن الكريم من قوله تعالى : ﴿ **أو لم يروا أنا نأتى الأرض ننقصها من أطرافها والله يحكم لا معقب لحكمه وهو سريع الحساب** ﴾ (سورة الرعد : ٤١) . وعندما تحدث الهمدانى عن صناعة التنجيم فى بعض مؤلفاته ، إنما تناولها من الناحية الرياضية وطرق الحساب الفلكية التى يحتاجها المنجمون ، وجرّب صحة بعض الآراء الفلكية على نفسه فيما يعرفه من تاريخ حياته مثل يوم مولده وفترة سجنه ومحنته التى أشرنا إليها من قبل فى سياق حديثنا عن أصله ونشأته[٢٥] .

وتدلنا مؤلفات الهمدانى على الأسلوب العلمى الذى اتبعه فى تحصيل معارفه ، حيث عكف فى البداية ـ كغيره من علماء المسلمين ـ على دراسة مؤلفات من سبقوه ، ووقف على أوجه الاتفاق والاختلاف بينها ، ثم احتكم إلى الاختيار والرصد والحساب والقياس ، وانتهى إلى رأى يرجح صوابه ، ولا يستبعد أن يستدرك فى نتائجه على طول الزمان مثلما استدرك هو على غيره . يقول الهمدانى فى المقالة العاشرة : (... ولما رأينا ذلك من اختلافهم وضاقت أيامنا عن الاعتبار برصد بعد رصد ، وكنا نرى اقتران الكواكب المتميزة مع الكواكب الثابتة

لا ينتظم فى زيج بعينه ولا يخالف الدهر فى زيج بعينه ، جردنا العناية وأعملنا الفحص برهة من الدهـــر فى طلب ما يؤدى الصواب مما اتفقت عليه الحكماء فوجدنا ما يوافق التجربة ويصدق الاعتبار ويصح على الامتحان أوساط السند هند من غير زيادة فيها ولا نقص مع استلحاق تعديل أبعاد الكواكب من الأرض ...)[٢٦]

وعندما يفند الهمدانى آراء السابقين ويرى فى بعضها رأيا مخالفا ، فإنه يحتكم إلى التجربة العلميـة ولا يحيد عن الـروح الإسلامية للتفكير السليم .

مثـال ذلك : ماجـاء فى كتاب « الجوهرتان العتيقتان » عن نشأة الذهب : (... وقال بعض الحكماء : يكون الذهب أول ما ينشأ أبيض ثم تطبخه الأرض وتلك البخارات المتجددة عليه فيأخذ اللون فى أدوار من الزمان كثيرة ، فكيفما عتق كان أكثر لحمرته وأقل لفضته . وليس الأمر كما ذهبوا إليه ولكنه يتكون بتقدير العزيز العليم أحمر ويخالطه من جنس الفضة شيء يكثر ويقل على قدر طباع تلك الأرض فإن كانت مفرطة الحرارة قلت فيه الوضوحية وإن مازجه شيء من البرودة كان فيه وضوحة كثيرة من تبر الهجيرة وتبْربيشة من أرض نجد ...)[٢٧] .

وفى مجال التأليف يسلك الهمدانى مسلكيا علميا يدعو إلى الإعجاب والتقدير ، سواء بالنسبة لموضوعات الكتب أو بالنسبة لتبويبها وتصنيفها . ويكفى أن نشير هنا لما ذكره هو عن فلسفته فى تأليف « ثلاثية » ذات معنى حيث يقول : (فقد بوّبنا عن الأرض كتاب « الحرث والحيلة » وعن الحيوان كتاب « الإبل » ولم نحب أن نخلّ بأعظمها خطراً وأعتقها جوهراً)[٢٨] ـ يقصد النقد وتبويبه لكتاب « الجوهرتين العتيقتين » ـ (قال الهمدانى : المال ثلاثة أموال متباينة الأشكال : أرض وحيوان ونقد بقول العرب بينهم : حال خبط أى أرض ، ولفلان مال لايرى طرفه أى ماشية ونعم كثير ، ومال فلان معدن ، ويقال أتيته سروح الأموال وسروح المال ومراح الأموال أى الحيوان)[٢٩] .

وهكذا نرى أن الهمدانى ينتمى بكل فخر وشموخ إلى جيل الروّاد من علماء القرنين الثالث والرابع الهجريين (التاسع والعاشر الميلاديين) اللذين تبلورت على أيديهم ملامح دوأصول المنهج العلمى التجريبى واصطنعوه طريقة للتفكير العلمى بحثا وتأليفا فى مجال العلوم الطبيعية ، فكان من أهم الأسس التى قامت عليها النهضة العلمية فى العصر الإسلامى ، ثم قامت عليها حضارة أوروبا وحضارة العالم المعاصر بعد ذلك . ذلك أن علماء أوربا قد اكتشفوا ، بعد أن نقلت إليهم العلوم الإسلامية واستوعبوها ، أن سرّ تقدم المسلمين يكمن فى اتباع أسلوب علمى سليم واستخدام آلات وأجهزة فى الكشف عن ظواهر الطبيعة وكان « روجر بيكون » من أوائل الذين تأثروا بالاتجاه العلمى التجريبى عند علماء الحضارة الإسلامية ، فقد درس

اللغة العربية والتراث العربى فى مدرسة أكسفورد ، ودعا إلى الاستفادة من هذا التراث بقوله : (إنه باتباع المنهج التجريبى الذى كان له الفضل فى تقديم العرب ، يصبح بالإمكان اختراع آلات جديدة تيسر التفوق عليهم ، ففى الإمكان إيجاد آلات تمخر عباب البحر دون مجداف يحركها ، وصنع عربات تتحرك بدون دواب الجر ، وإيجاد آلات طائرة يستطيع المرء أن يجلس فيها ويدير شيئا تخفق به أجنحة صناعية فى الهواء مثل أجنحة الطير)(٣٠) . وقد تكررت أسماء العديد من علماء المسلمين وأفكارهم العلمية فى كتاب روجر بيكون المعروف باسم « الكتاب الكبير » Opus Majus(٣١) .

وتؤكد هذه الحقائق التاريخية بهتان ما يذهب إليه مؤرخو الغرب والمشايعون لهم من أن « فرنسيس بيكون » هو أول من أسس قواعد المنهج التجريبى فى القرن السابع عشر الميلادى عندما وضع كتابه المشهور « الأورجانون الجديد » ويعنى به منهج البحث التجريبى الذى يعارض به أرسطو فى كتابه « الأورجانون » القديم .

فقد كان جابر بن حيان والحسن الهمدانى وأبو عبد الله البتانى وأبو بكر الرازى وأبو الريحان البيرونى وأبو الوفاء البوزجانى وعبد الرحمن الصوفى وثابت بن قرة والحسن بن الهيثم وغيرهم من أعلام الحضارة الإسلامية الزاهرة هم الذين حملوا مشعل الحضارة إلى الدنيا كلها . فلم يكن لروجر بيكون ولا لسميه الذى جاء بعده فرنسيس بيكون ـ فيما يقول المؤرخ « بريفولت » فى كتابه عن « بناة الإنسانية » ـ الحق فى أن ينسب إليهما الفضل فى ابتكار المنهج التجريبى . وليس روجر بيكون إلا رسولاً من رسل العلم والمنهج الإسلاميين إلى أوروبا المسيحية ، ولقد كان المنهج العلمى أهم ما جاءت به الحضارة العربية الإسلامية إلى العالم الحديث(٣٢) .

مآثره فى مجال العلوم الطبيعية :

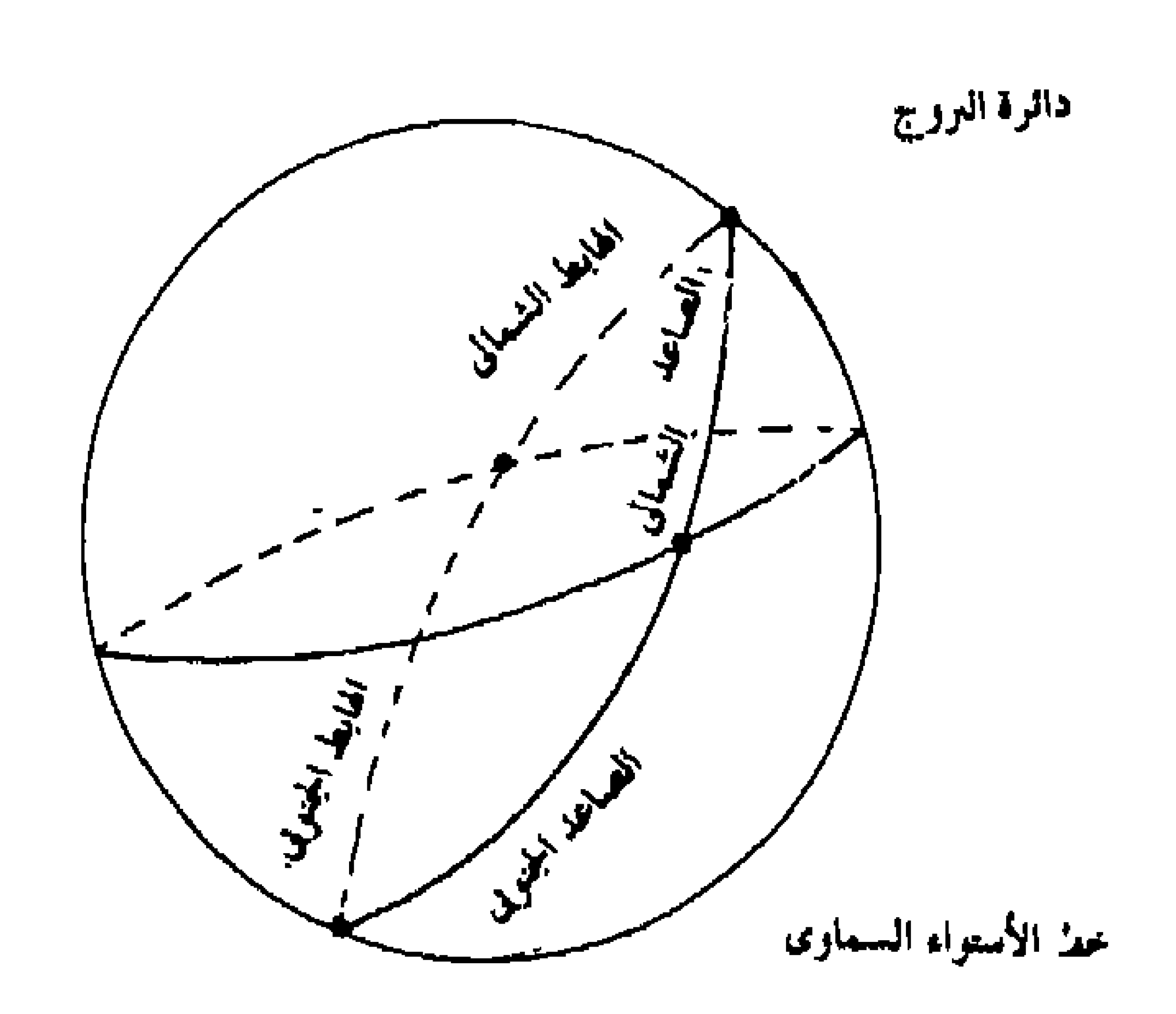
(أ) علوم الفلك والرياضيات :

من المعروف أن علوم الفلك والرياضيات وثيقة الصلة ببعضها البعض . وقد كان يطلق على علوم الفلك قديما اسم « علم الهيئة » الذى عرفه ابن خلدون بأنه (علم ينظر فى حركات الكواكب الثابتة والمتحركة والمتحيرة . ومن فروعه علم الأزياج ، وهو صناعة حسابية على قوانين عددية فيما يختص كل كوكب من طريق حركته ، وما أدّى إليه برهان الهيئة فى وضعه من سرعة وبطء واستقامة ورجوع وغير ذلك مما يعرف به مواضع الكواكب فى أفلاكها لأى وقت فُرِض من قِبَل حسبان حركاتها على تلك القوانين المستخرجة من كتب الهيئة . ولهذه الصناعة قوانين فى معرفة الشهور والأيام والتواريخ الماضية وأصول متقررة فى معرفة الأوج والحضيض والميول وأصناف الحركات واستخراج بعضها من بعض يضعونها فى جداول مرتبة تسهيلا على

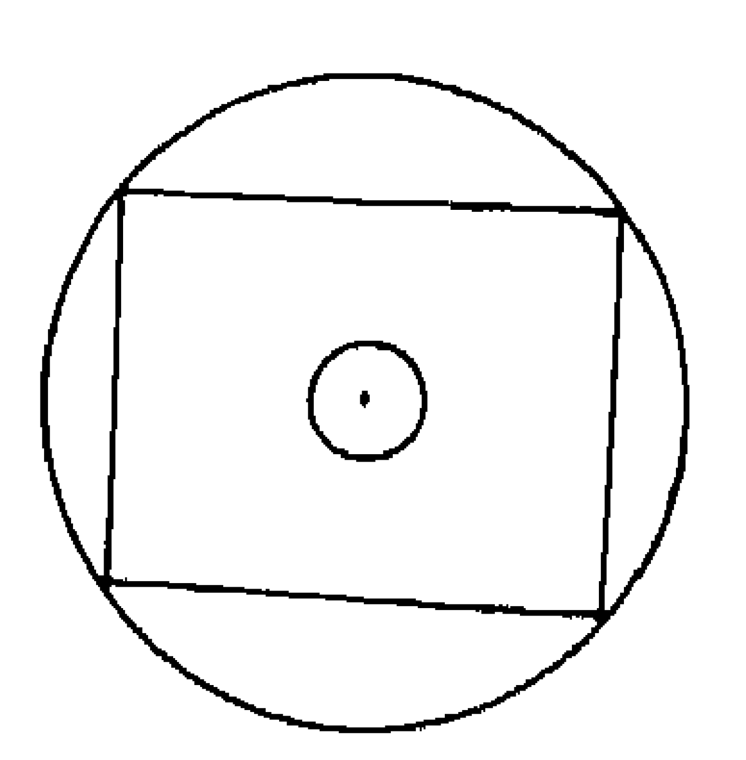
المتعلمين وتسمى الأزياج ويسمى استخراج مواضع الكواكب للوقت المفروض لهذه الصناعة تعديلاً وتقويما وللناس فيه تآليف كثيرة للمتقدمين والمتأخرين)[٣٣] :

وعندئذ يكفى أن نعلم أن للهمدانى « زيجا » معروفاً باسمه وكان عليه اعتماد أهل اليمن ــ فيما يقول القفطى ــ حتى نضعه فى مصاف علماء الفلك البارزين من أمثال أصحاب الأزياج المعروفة كالبتانى والخوارزمى وابن حبش والبوزجانى وابن يونس وغيرهم .

وإذا كان زيج الهمدانى لا يزال مفقوداً مع مقالات موسوعته الفلكية التسعة والعشرين من كتابه « سرائر الحكمة » ، إلا أن القراءة المتأنية للمقالة العاشرة التى عُثر عليها حديثا تكشف لنا عن إحاطة الهمدانى بمختلف القضايا والمسائل العلمية المتداولة فى عصره ، ومشاركته الفعالة فى مناقشتها والتمهيد لحل الكثير منها . فقد تحدث عن زاوية الميل الأعظم بين المستوى المار بخط الاستواء الأرضى والمستوى المار بمدار الأرض حول الشمس ، وظهرت أثناء ذلك درايته الفائقة بهيئة الكرة السماوية ودوائرها ، وأسهب فى شرح مطالع البروج فيما بين أرباع الفلك ، وطريقة تحديد النقطة الموجودة على خط الاستواء السماوى عندما تشرق فى نفس اللحظة مع نقطة معينة على دائرة البروج[٣٤] . كذلك عرض الهمدانى لاختلاف قياسات أوج الشمس وناقش أنواع الأخطاء التى تقع بين علماء الفلك فى أرصادهم ، وتناول التقاويم المختلفة عند العرب والروم والفرس والقبط ، وبحث فى تعديل الكواكب وتصحيح الفرق بين مساراتها وحركاتها الظاهرية المنتظمة وبين حركاتها الحقيقية التى تختلف من موضع لآخر فى المدار . ومن المعروف أن فهم هذه المسائل الفلكية يتطلب مهارة عالية فى استخدام علوم الرياضيات والهندسة ، وخاصة بعض نظريات حساب المثلثات الكروية[٣٥] . كما يحتاج المشتغلون بهذه الصناعة إلى معرفة جيدة بأجهزة الرصد والقياس ، فقد ذكر الهمدانى أسماء الأسطرلاب المختلفة مثل ذات الحلَق وذات الصفائح والبيضة (الكرة السماوية) وغيرها[٣٦] .



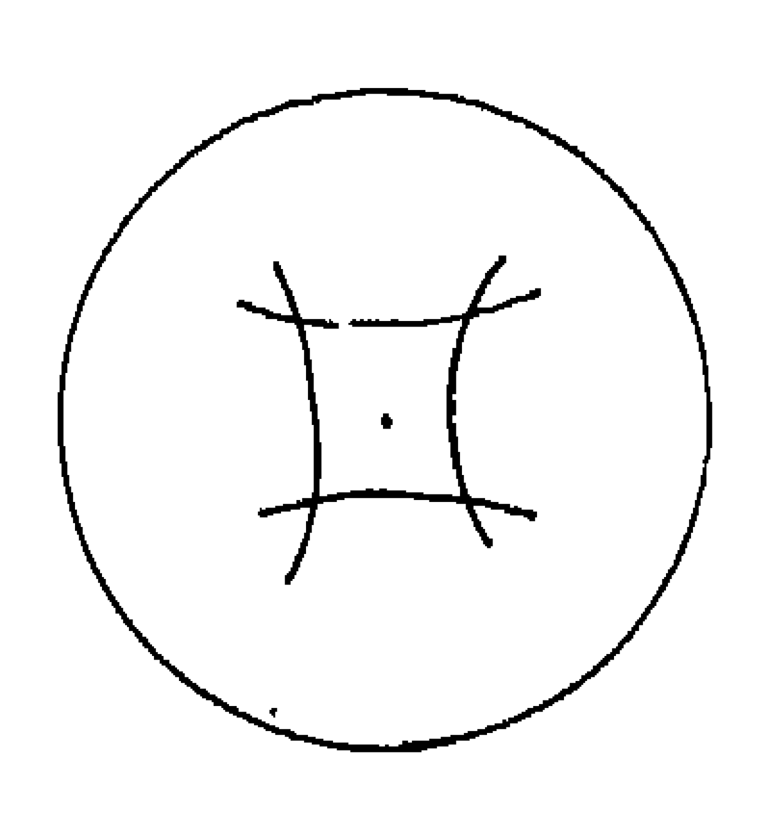
كذلك حقق الهمدانى خطوة هامة غير مسبوقة فى مجال « فلسفة العلم والتقنية » ، وذلك عندما ربط بين مصطلحات علمية من الفلك والهندسة وعلم العدد وتقنية المواد لتعليل تدوير الدينار والدرهم . يقول الهمدانى : « كان أحسن الأشياء عندهم فى الدينار والدرهم الاجتماع ، وكان أحسن الاجتماع الكرىّ ، فلما كانت حبة الدينار والدرهم يصغر كُرِيُّها ولا يسع من العلامات إلا مالا بالَ له جعلوها بمنزلة البيضة التى هى على صورة الفلك وهى أسْطُرلاب البيضة فاخترعوا منها بسيط المدوَّر كما اخترعت ذات الصفائح من بيضة ذات الحَلَق فصار الدينار والدرهم على مساحة الفلك فى التدوير ولا خلل فى المدوَّر وهو أصل المساحات لأن المربع مخترعٌ منه لأن كل مربع تختلف زواياه إلا أن يقع على مدوَّر . وهذه صورة ذلك .

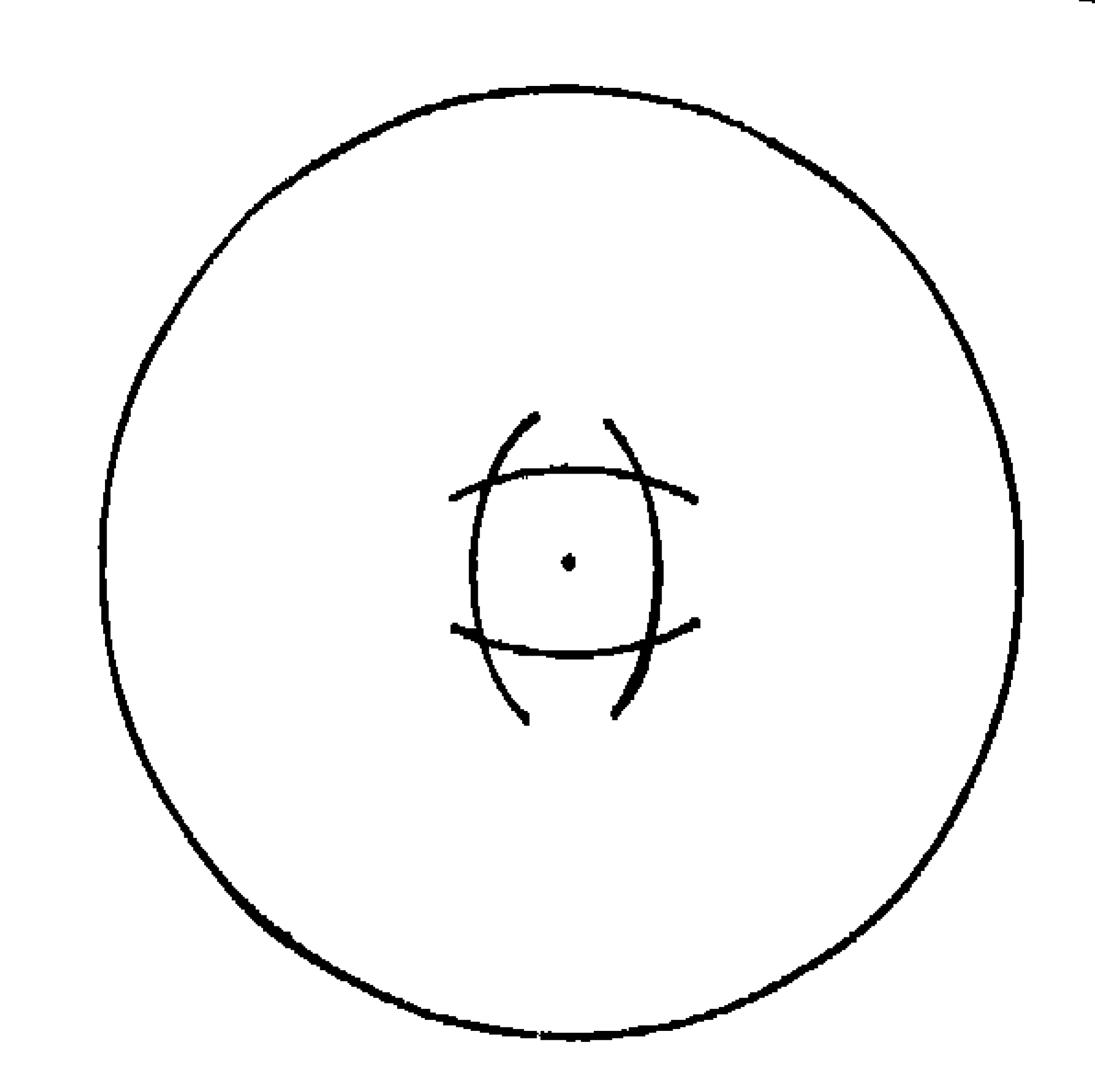


وكذلك التثليث والتخميس والتسبيع والتثمين وسائر الأشكال التى لا يضمها على الصحَّة إلا التدوير ، وذلك أن المدوَّر مشبه من الأعداد بالواحد الذى هو قائم بنفسه .

وكل عدد إنما أصله الواحد ثم يُثَنّى ثم يُثلَّث ويربَّع ويضاعف إلى مالا نهاية له ، ويُكسر فى نفسه إلى مالا نهاية له . فصار الصدر من الاثنين وهما ضعف الواحد والمثلث من ثلاثة أمثاله والمربع من أضعاف أضعافه والمسدس من أضعافَ تثليثه والمثمن من أضعاف تربيعه »(٣٧)

كما تظهر دقة العالم المجرب من شرحه التفصيلى لطريقة تحديد مركز السكة على الصحة كيلا تميل دائرة الدينار فى الحديد فتميل فى الطبع ، فيقول : « من ذلك أن يُدار بردُ وجه الحديد حتى لا يكون فيه ختن ولا حرف ، ثم أخذ بالبِرجَال ويسمى البَرْكار والفَرْكار بالعجمية وبِرْجال مُعرَّبٌ ـ نصف قطر وجه الحديد ، فإذا أخذ على الاستواء ضم فيه قليلا أو فتح . ثم ألزم أحد نابيه شفا الحديد وخطر بالناب الثانى وسط الحديد ، ثم فعل مثل ذلك فيخرج له موضع المركز مربعا فركز فى وسط التربيع .. وهذه صورتا دائرة الضمة ودائرة الفتحة »(٣٨) .





(ب) علوم الأرض (الجغرافيا والجيولوجيا)

يمكن تقسيم العلوم القديمة التى تعنى بدراسة الكرة الأرضية إلى علمين رئيسيين هما : علم دراسة سطح الكرة الأرضية ، أو الجغرافيا ، وعلم دراسة باطن الكرة الأرضية أو الجيولوجيا . وقد كتب علماء الحضارة الإسلامية فى علوم الأرض بقسميها ، وحظى علم الجغرافيا بنصيب أوفر لارتباطه فى فروعه المختلفة باتساع رقعة الدولة الإسلامية والحاجة إلى تحديد أماكنها ورسم خرائطها ، واعتمد على الرحلات إلى الأقطار والبلدان المختلفة ودراسة تضاريسها ووديانها وأنهارها وخلجانها وحدودها وجبالها وسهولها ومشاهدة عادات سكانها ومعتقداتهم وثرواتهم ومواصلاتهم ، والتعرف على مناخ تلك البلاد ومواقع مدنها الكبرى وأهميتها من مختلف النواحى الاقتصادية والصناعية والاستراتيجية ، ثم تدوين ذلك كله بعد تحليله على أساس علمى سليم فى ضوء أبحاث القدماء واستقصاء معلوماتهم من كتبهم . كما تميز الجغرافيون فى الحضارة الإسلامية بنظرتهم العلمية الواقعية لمختلف الموضوعات الجغرافية ، مثال ذلك معالجتهم لتأثير الضوابط البيئية والعوامل الجغرافية على حياة الناس وأفكارهم وسلوكهم ومحاولة الربط بين البيئة والنشاط البشرى ، مما جعل بعض الباحثين يشهد لهم بفضل السبق فى تناول مبادىء الجغرافيا البشرية الحديثة[٣٩] . وقد ظهرت مصنفات المسلمين فى كل هذه المجالات تحت اسم تقويم البلدان أو المسالك والممالك .

ويعتبر الهمدانى من أهم الذين أثروا التراث الإسلامى بمؤلفات جغرافية تمثل مرحلة النضج والاستقلال فى تاريخ البحث الجغرافى . فقد تعرض فى كتابه « صفة جزيرة العرب » لنظرية الفصول وقال رأيا مخالفا لبطليموس عن لون جلد سكان المناطق الاستوائية وعن تقسيم العالم إلى أكثر من سبعة أقاليم . واعتمد الهمدانى فى تقريراته على ملاحظاته الشخصية وآرائه الشخصية مع اعتبار آراء السابقين ونقدها بموضوعية . ويقيم المتخصصون كتاب « الصفة » على أنه كتاب جيد فى الجغرافيا الوصفية والأدب الجغرافى ، وهو يتضمن دراسة موضوعية عن خصائص الأرض ومظاهر الطبيعة فى جزيرة العرب ، وعن الناس وفرص الحياة فى الحضر والبادية . كما يتضمن دراسة عن موارد الثروة الحيوانية والمعدنية . ويصور هذا الكتاب مدى اعتماد مؤلفه على الرحلة الميدانية فى أنحاء الجزيرة العربية لإعداده ، كما يجسد مدى حسن استخدام البيانات التى صورت الواقع

الجغرافى تصويراً مقبولاً فى ذلك الوقت المبكر . ويأخذ البعض على الهمدانى أنه خلط فى هذا الكتاب بين الجغرافيا والتاريخ والأدب ، ولكن هذا النمط من التأليف كان سائداً فى ذلك الوقت ولا يمثل ذلك الخلط أى شكل من أشكال الشرود الذى يفسد الكتابة عن الواقع الجغرافى وتسجيل الحقيقة الجغرافية(٤٠) .

وللهمدانى كتابات جغرافية أخرى فى كتبه « الإكليل » و « سرائر الحكمة » و « الجوهرتين العتيقتين » ، وقد سبق أن ذكرنا كيف أمكن الاستدلال على تاريخ مولده من خلال كتاباته التى وردت فى المقالة العاشرة من سرائر الحكمة .

أما فى مجال الجيولوجيا فقد سرد الهمدانى فى كتاب الجوهرتين العتيقتين مناجم الذهب والفضة المعروفة فى جزيرة العرب وبلاد الأعاجم وأرض النوبة والحبشة واهتم بوصف مناجم اليمن وتهامة ونجد . وبفضل هذه المعلومات الجيولوجية اهتدت بعثة للمسح الجيوفيزيائى لمعرفة موارد اليمن المعدنية والبترولية إلى اكتشاف العديد من المناجم الهامة فى أرض اليمن حديثا(٤١) . ويعتبر كتاب الجوهرتين دليلا لتاريخ علم المعادن والتعدين دونته يد مؤرخ وعالم له دراسة أكيدة بالتطبيقات العملية ، ولو لم يكن هذا الكتاب مفقودا فى عصر البيرونى لعاد إليه فى « الجماهر فى معرفة الجواهر » ، وخاصة فى الباب الخاص بالذهب وأخباره ومواطنه ، ومعروف من هو البيرونى أمانة وسعة اطلاع(٤٢) .

ومن الجدير بالذكر أن المعلومات التى تنتمى إلى علم الجيولوجيا كما نعرفه اليوم بفروعه العديدة كانت تأتى فى المؤلفات العربية الإسلامية متناثرة فى كتب التاريخ والجغرافيا والمعادن والعلوم الطبيعية الأخرى . ويؤمل أن نجد للهمدانى نصيبا أكبر من هذه المعلومات عندما يعثر على باقى مؤلفاته .

(جـ) علوم الكيمياء وتقنياتها :

تاريخ الكيمياء فى العالم القديم يكتنفه الغموض ولا نعلم منه إلا ما كشفت عنه دراسات العلماء المعاصرين وبحوثهم التى أجروها على بعض المصنوعات والآثار الباقية من عصور الحضارات الرائدة . وقد ظهر عبر هذا التاريخ القديم نوع من الكيمياء الخرافية عرفت باسم الصنعة وسيطرت على المشتغلين بها فكرة إمكانية تحويل المعادن الخسيسة كالنحاس والرصاص والحديد والقصدير إلى معادن نفيسة كالذهب والفضة ، وحلم المهتمون بهذه الصنعة باكتشاف أكسير الحياة الذى يطيل العمر ويعيد الشباب ، وبقيت هذه الصنعة الفاشلة شغل الناس طوال العصور القديمة ، وسرى تيارها إلى بعض علماء العرب فى العصور الوسطى وبعض الكيميائيين الأوربيين فيما بعد ، وتاجر بها المحتالون والمشعوذون مستغلين ضعف العامة وأنصاف المتعلمين أمام إغراءات الثراء والسعادة والصحة وطول العمر .

وأكثر ما ورثه علماء الحضارة الإسلامية فى الكيمياء نظريتان . أما النظرية الأولى فتنسب إلى أنباذ وقليس اليونانى فى القرن الخامس قبل الميلاد وتقضى بأن الوجود مؤلف من عناصر أربعة هى التراب والماء والنار والهواء ، ولكل عنصر صفاته الثابتة المميزة له فهو لا يتبدل ولا يندثر ولا يستحيل إلى عنصر آخر . والأجسام تتألف من العناصر الأربعة بالتحلل والتركيب وبالظهور والكمون . بمعنى أن عددا من صفات العناصر الأربعة يظهر فى بعض الأجسام ويختفى فى بعضها الآخر . وأما النظرية الأخرى فتنسب إلى ديموقريطوس اليونانى أيضا فى القرن الرابع قبل الميلاد وتقضى بتكون الأجسام من ذرات لاتتجزأ . والذرات كلها متجانسة من جهة النوع ولكنها مختلفة فى الحجم والشكل والموضوع والترتيب وتوجد فى حالة حركة ذاتية لاتنقطع .

ونظراً لشهرة أرسطو فإن اعتناقه لنظرية العناصر الأربعة ساعد على انتشارها ورواجها ، بينما أدى رفضه للنظرية الذرية رغم صحتها إلى تأخر تطورها . وظلت رسالة أرسطو فى الكيمياء مرجعا لكل من جاء بعده واعتنق فلسفته ، ففيها يحدد مهمة الكيميائى ويطلب منه أن يجعل نفسه فى مقام الطبيعة فيعرف بالقوة المنطقية مادخل على كل جسم من الحر والبرد والرطوبة واليبوسة . وأوضح أرسطو أن تكون المواد الأرضية من العناصر الأربعة يتم بتأثير الحرارة الناتجة عن حركة الكواكب والأجرام السماوية ، وما اختلاف المعادن عن بعضها إلا نتيجة لاختلاف نسب العناصر الأربعة فيها واختلاف تأثير الكواكب عليها . والذهب هو أنقى هذه المعادن لأنه يتكون من النسب المثالية لخلط العناصر الأربعة . لذلك فإنه بالإمكان تقليد الطبيعة ومحاكاتها بالحصول على الذهب من المعادن الخسيسة بوسائل صناعية تعمل على استعادة النسب المثالية للعناصر النفيسة . ومن هنا لجأ أصحاب الصنعة إلى البحث عن الأكسير اللازم لتنشيط عملية التحويل التى تتم فى الطبيعة ببطء شديد وتوارثت الأجيال البحث عن الأكسير أو حجر الحكمة أو سرّ النسب المثالية للعناصر الأربعة فى المعادن النفيسة . وبدأوا بالكبريت كعنصر حار يابس والزئبق كعنصر بارد رطب وخلطوهما بكل النسب المحتملة ، لكنهم لم يحصلوا منهما على ذهب ، وفى نفس الوقت لم يفقدوا الأمل فى مواصلة البحث حتى إبان العصر الذهبى للحضارة الإسلامية الذى تدين له الكيمياء بتطورها وانتقالها من طور صنعة الذهب الخرافية إلى العلم التجريبى فى المختبرات .

ومن الطبيعى أن تكون نظرية العناصر الأربعة هى أول مايشد علماء العرب ويجذب انتباههم بعد تبنى أرسطو لها ، فتلقفوها وتناولوها بالدراسة والبحث ، ثم بدأوا فى نقدها واختلفت آراؤهم حولها بين مؤيد ومحايد ومعارض . أما المؤيدون الذين كان اعتقادهم قويا بإمكانية تحول

المعادن الخسيسة إلى ذهب وفضة فنذكر منهم جابر بن حيان وأبا بكر الرازى ، وإن كان فضلهما فى وضع أصول المنهج التجريبى للكيمياء واضح وجلى كما هو مثبت فى مؤلفاتهما العديدة التى نهل منها علماء الغرب واعتمدوا عليها فى تطوير فروع الكيمياء الحديثة . وأما المحايدون الذين وقفوا أمام النظرية معجبين بالشكل والصياغة ولكنهم حكّموا التجربة فوجدوا تحقيق النظرية أمرا مستحيلا ، فنذكر منهم ابن سينا وأبا الريحان البيرونى . وأما المعارضون لنظرية الأخلاط الأربعة شكلا ومضمونا منذ اللحظة الأولى فنذكر منهم يعقوب الكندى والحسن الهمدانى ، وكان لآراء أمثالهما أكبر الأثر فى اضمحلال تأثير تلك النظرية وتلاشى أتباعها شيئا فشيئا .

وكان الرد العملى على كل هذه النظريات البراقة هو ما قام به الهمدانى من تأليف كتاب الجوهرتين العتيقتين الذى ضمنه دراسة تفصيلية لكل المعادن المعروفة فى عصره من حيث خاماتها وطرق تنقيتها وفحص خواصها الطبيعية والكيميائية ، ولم يفكر أبداً فى تحضير الأكسير أو حجر الفلاسفة اللذين راودا أحلام أهل الصنعة . وخصص الهمدانى من كتابه هذا جزءاً كبيرا لمعالجة عمليات استخراج الذهب والفضة وتنقيتهما من الشوائب ، وشرح خطوات هذه العملية من جميع النواحى النظرية والعملية والتقنية ، ابتداءً من الحصول على الخام من منجمه وانتهاءً بصب قوالب الذهب أو الفضة الخالصتين وإيضاح استخدامهما فى صناعة الحلى وترصيع التيجان وتزيين صفحات القرآن الكريم وأغراض الطلاء وغيرها . كذلك قدم وصفا تفصيليا لعملية الطبخ وعملية التملغم بالزئبق وعمليات الاتحاد الكيميائى لفصل الشوائب وخواص الأجهزة والأدوات المستخدمة وطرق تصنيعها أو تركيبها . كما استخدم الميزان فى التقديرات الكمية . وامتد اهتمامه فى مجال الكيمياء والتعدين إلى صناعة السبائك ومعالجة المعادن الأخرى غير الذهب والفضة ، كمعالجة الحديد الخام والحصول على الفولاذ اللازم لصناعة السيوف وبعض أنواع الأسلحة .

وتعرض الهمدانى لمجال الكيمياء الطبية وخصص بابا فى كتاب الجوهرتين لبيان منافع الذهب والفضة وما يتولد منهما فى فنون الطب ، ذكر فيه أن « تراب الذهب الذى خالطه الذئبق وطحن طحنة واثنتين يؤخذ منه الشيء فيطلى منه الجرب فيأكله ويأكل قملته بما فيه اليبس ورايحة الزئبق ، وكذلك الزئبق إذا قتل بالرماد والسليط ودهن به الرأس ذهب بقمله . وخبث الفضة يذهب بضُنان الإبط ، وقد يدخل خبث الفضة فى المراهم التى تختم القروح وهو قابض جذاب ليبسه ، والزنجار وهو متولد بين النحاس وخل الخمر يدخل فى أدوية كثيرة فى الأكحال والأصباغ ، وزهرة النحاس قابضة تنقص اللحم الزائدة وتجلو غشاوة البصر ولكنها تلذع فيه لذعا شديدا وتذيب اللحم الزائد فى باطن

الأنف ، وتحلل ورم اللهاء والنغانغ إذا يحنك بها مع العسل . وقد يستعمل من خبث الرصاص أقراص قابضة ...[٤٣] .

كما تطرق الهمدانى إلى ذكر معلومات قيمة عن علاقة الكيمياء بالطب وتأثير الأبخرة المنبعثة أثناء عمليات الطبخ والتعدين على مختلف الجسم ، ولم يفته أن يوضح طرق الوقاية أو العلاج منها . فهو يقول على سبيل المثال : « أما رائحة دواء الذهب وبخاره إذا خرج من التنور فإنه ييبّس الخواشيم ويستدعى الرعاف وييبّس العصب ويفلق الجلد ويعمل فى الدماغ ، ولذلك أصحاب الطباخ يغطون على آنافهم ... ويستعان على بخار دواء الذهب بدهن البنفسج والدهن والشمع وأكل الأشياء الليّنة »[٤٤] .

وقد سبق أن ذكرنا أن للهمدانى كتابا مفقوداً فى الطب والصيدلة أسماه « القوى » .

(ء) **العلوم الفيزيائية** :

يدين علم الفيزياء بتسميته ونشأته لعلماء اليونان ، لكن علماء الحضارة الإسلامية يرجع إليهم الفضل الأكبر فى حفظ ذلك التراث اليونانى بترجمته ونقله ، ثم فى شرح هذا التراث وإيضاحه وتهذيبه والتعريف به ، وأخيراً فيما أضافوه من زيادات هامة وابتكارات أصيلة توصلوا إليها بالبحث والتجربة وفق منهج علمى سليم ، فأسدوا للبشرية بذلك خدمات لاتقل عن خدمات علماء أوربا فى عصر النهضة ، بل إنها كانت الأساس السليم الذى قام عليه بناء الحضارة البشرية المعاصرة .

وسوف نقصر حديثنا فى هذه الدراسة على جزئية هامة من علم الفيزياء تتعلق بسبق المسلمين إلى اكتشاف فكرة الجاذبية التى تنسب إلى نيوتن وحده رغم اعترافه بأنه اعتمد على آراء ونتائج الكثير ممن سبقوه . وقانون الجذب العام لنيوتن كما نعرفه اليوم يشرح حركة الكواكب فى مسارات دائرية تقريبا حول الشمس بفرض أن جذب الشمس وكواكبها هو السبب فى تلك الحركة الدائرية ، كما أن تطبيق هذا القانون صحيح على كل الأجسام الموجودة فى الكون فى حدود معينة . وينص هذا القانون على أن كل جسم فى الكون يجذب أى جسم آخر بقوة تناسبه طرديا مع حاصل ضرب كتلتى الجسمين وعكسيا مع مربع المسافة بينهما ، ويعرف ثابت التناسب بثابت الجاذبية العام .

ونظراً لأن عملية إحياء التراث الإسلامى لم تنشط إلا منذ عهد قريب نسبيا ، فإن كثيرا من النظريات العلمية ظلت منفصلة عن أصولها وجذورها الضاربة فى أعماق التاريخ إلى أن هيأ الله لها من يكشف عن حقيقتها وأسرارها . واستطاع الباحثون فى تراثنا الإسلامى أن يثبتوا مآثر عدد من علماء المسلمين فى بلورة أسس علم الميكانيكا ومفهوم الجاذبية ، نذكر منهم ماقاله البيرونى فى رده

على المعترضين على دوران الأرض حول نفسها والمعتقدين بأن الأرض لو دارت لطارت من فوق سطحها الأحجار واقتلعت الأشجار ، فأكد أن الأرض تجذب ما فوقها نحو مركزها . فقد جاء فى كتابه « القانون المسعودى » أن « الناس على الأرض منتصبو القامات على استقامة أقطار الكرة ، وعليها أيضا نزول الأثقال إلى أسفل » . كما أن أبا الفتح عبد الرحمن المنصور الخازنى من علماء القرن الثانى عشر الميلادى ، والمعروف « بالخازن » عرف أن الأجسام الساقطة تنجذب فى سقوطها نحو مركز الأرض وفطن الإمام الرازى إلى تعميم فكرة الجاذبية على جميع الأجسام الموجودة فى الكون وذلك عندما تحدث عن انجذاب الجسم إلى مجاوره الأبعد[٤٥] .

ومرة أخرى نقول : لو لم يكن كتاب الجوهرتين العتيقتين للهمدانى مفقوداً فى عصر البيرونى والخازن والإمام الرازى لنسب إليه الفضل الأول فى فهم تأثير الجاذبية فهما علميا سليما ، يختلف عن فهم أرسطو القائم على الوحشة الطبيعية التى تدفع بالأجسام نحو الأرض مثلما يدفع الحنين طفلاً إلى أمه ، ويتفق مع المفهوم السائد حاليا ، وذلك بنص قوله : « فمن كان تحتها ـ أى الأرض ـ فهو فى الثبات فى قامته كمن فوقها ، ومسقطه وقدمه إلى سطحها الأسفل كمسقطه إلى سطحها الأعلى ، وكثبات قدمه عليه . فهى بمنزلة حجر المغناطيس الذى تجذب قواه الحديد إلى كل جانب . فأما ما كان فوقه فإن قوته وقوة الأرض تجتمعان على جذبه وما دار به فالأرض أغلب عليه بالجذب »[٤٦]

والكشف عن هذا النص للهمدانى لا يقلل بدا من شأن البيرونى والخازن والإمام الرازى وغيرهم ، ولكنه يؤكد سلامة منهجهم ويعزز وجهة نظرهم ويزيد من فارق سبقهم على إسحق نيوتن قرنا آخر من الزمان .

خاتمة :

لقد حاولنا من خلال هذه الدراسة المتواضعة أن نلقى بعض الضوء على أحد علماء الحضارة الإسلامية الموسوعيين الذين لم ينصفهم المؤرخون حق الإنصاف ، أو ركزوا على جانب من عبقريتهم العلمية دون الاهتمام بالجوانب الأخرى وإذا كانت هذه الدراسة قد أظهرت سبق الهمدانى إلى الكثير من الآراء والنظريات العلمية فى مجال فلسفة العلوم ومناهج البحث العلمى وعلوم الكيمياء والفلك والرياضيات والجيولوجيا والفيزياء ، فى ضوء ما هو معروف من مؤلفاته ، فإننا نرجو أن يكون هذا منطلقا لمزيد من الدراسات التى نقوم بها مستقبلا بإذن الله ، أو يقوم بها غيرنا من أجل صياغة ترجمة متكاملة لهذا العالم المسلم الكبير ، وتكثيف الجهود للبحث عن مؤلفاته المفقودة ، فإن فى الحصول عليها خيرا كثيرا .

هوامـــــــــــش

(١) لاحظنا أن البعض يخلط فى التسمية والنسب بين قبيلة هَمْدان اليمنية وبين مدينة هَمَذان الفارسية (انظر على سبيل المثال : د. حسن إبراهيم حسن ، تاريخ الإسلام السياسى والدينى والثقافى والاجتماعى ، الجزء الأول ، الطبعة التاسعة ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٧٩ ، ص ٥٩٦) . ولذا لزم التنويه .

(٢) راجع فى ذلك على سبيل المثال : مجلة معهد المخطوطات العربية ، المجلد ٢٦ ، الجزء الثانى ، الكويت ، رمضان ١٤٠٢ هـ - صفر ١٤٠٣ هـ/ يوليو - ديسمبر ١٩٨٢ م ، ص ٧٠٩ . وأيضا : الجغرافيا العربية فى القرنين التاسع والعاشر الميلاديين (الثالث والرابع الهجريين) ، تأليف س. م. ضياء الدين علوى ، تعريب وتحقيق د. عبد الله يوسف الغنيم ود. طه محمد جاد ، جامعة الكويت ، الكويت ١٩٨٠ م ، ص ٩١ .

(٣) د. يوسف محمد عبد الله ، ترجمة الهمدانى ، مجلة الإكليل ، العدد الأول ، السنة الثانية ، وزارة الإعلام والثقافة ، صنعاء ، صيف ١٤٠٢ هـ/ ١٩٨٢ م ، ص ٥٥ .

(٤) كتاب « المقالة العاشرة من سرائر الحكمة » للسان اليمن أبى محمد الحسن بن أحمد الهمدانى ، نسخه وعلق عليه محمد بن على بن الحسين الأكوع الحوالى ، ص ٩٦ . وهو بدون تاريخ ، إلا أن المقدمة (ص ١٥) والخاتمة (ص ١٢٦) تشير إلى الفراغ من نسخه فى شهر إبريل سنة ١٩٧٨ م .

(٥) نفس المرجع السابق ملحق المقدمة ، ص ١٩ . وقد ذُكر أن السبب فى عدم معرفة تاريخ مولد الهمدانى قبل ذلك يرجع إلى عدم وقوف المؤرخين عليه ممن تقدمهم ، أو على تلك المقالة العاشرة التى رمزت إلى مولده وحبسه ومحنته ، ولم يفهم المؤرخون هذه الرموز ، أو ظنوا أنه عنى بها غيره .

(٦) راجع فى ذلك : د. يوسف محمد عبد الله ، المصدر السابق .

(٧) تسنى للهمدانى أن يتلقى العلم فى مكة عن بعض علماء البلدان الإسلامية الوافدين لأداء فريضة الحج أو للمجاورة ، مثل الخضر بن داود الذى ذكره الهمدانى فى « شرح قصيدة الدامغة » وأبى على الهجرى الذى أشار إلى الهمدانى فى « النوادر والتعليقات » وغيرهما . راجع : د. يوسف محمد عبد الله ، المرجع السابق .

(٨) ذكر الهمدانى فى مؤلفاته أسماء الكثير من علماء عصره مثل أبى عصمة وحبش ومحمد أبى عمر وأبى معشر وغيرهم ، كما ذكر اسم « وردان » على أنه أعلم من دخل اليمن من أهل العراق (انظر المقالة العاشرة ، ص ٨٨ ، ٨٩ ، ١٠١) .

(٩) د. يوسف محمد عبد الله ، المصدر السابق ، ص ٥٩ . وقد كان مألوفا فى ذلك العهد أن يبدأ العلماء دراستهم على أيدى من سبقوهم من العلماء الثقات ، فقد أخذ الدينورى (المتوفى عام ٨٩٥ م) كثيرا عن ابن السكيت وابنه ودرس على علماء الكوفة والبصرة ، وقرأ البوزجانى (٩٤٠ - ٩٩٨ م) على عمه المعروف بأبى عمر المغازلى ، وقرأ ثابت بن قرة (٨٣٥ - ٩٠٠ م) على محمد بن موسى بن شاكر ، وتدرب البيرونى (٩٧٣ - ١٠٤٨ م) على يد أستاذه أبى نصر منصور بن على بن عراق .. وغير هؤلاء كثير .

(١٠) المقالة العاشرة من سرائر الحكمة ، المقدمة ص ٢١ .

(١١) تنسب الترجمة الأولى لكتابى « أصول الهندسة » و « المجسطى » إلى الحجاج بن يوسف بن مطر (٧٨٦ م - ٨٣٥ م) ، تنسب إلى حنين بن إسحق (٨١٠ - ٨٧٣ م) ترجمة كتاب « الأدوية المفردة » وكتاب « البرهان » الذى قال عنه : اننى جبت فى طلبه أرجاء العراق وسوريا وفلسطين ومصر ولم أظفر إلا بما يقرب من نصفه فى دمشق . أما كتاب « السند هند » فهو من أوائل الكتب القديمة التى ترجمت فى عهد الخليفة أبى جعفر المنصور الذى تولى الخلافة من عام ٧٥٤ م حتى وفاته عام ٧٧٥ م ، حيث طلب من عالم هندى جاءه ضمن وفد زار بغداد عام ٧٧١ م أن يملى خلاصة لكتاب السند هند بالعربية ، ثم أمر أبا إسحق إبراهيم بن حبيب الفزارى (المتوفى عام ٧٩٦ م) بأن يستخرج منه كتابا تتخذه العرب أصلا فى حساب حركات الكواكب وما يتعلق بها . وتجدر الإشارة إلى أن الكتب القديمة عموماً كانت تترجم وتنقل بأكثر من مترجم ، ولهذا كانت النسخ مختلفة باختلاف المترجمين ، بل إنها كانت أحيانا تختلف لدى المترجم نفسه مثلما فعل الحجاج بن يوسف بن مطر عندما نقل كتاب « أصول الهندسة » لإقليدس مرتين : الهارونى (نسبة إلى هارون الرشيد وفى أيامه) ثم المأمونى (نسبة إلى المأمون وفى أيامه) .

(١٢) انظر دراسة المستشرق السويدى كريستوفر تول بعنوان "Al-Hamdàni as a scholar" ضمن أعمال الندوة العلمية العالمية فى الذكرى الألفية للهمدانى فى الفترة من ١٩ - ١٩٨١/١٠/٢٥ بجامعة صنعاء ، الجمهورية العربية اليمنية .

(١٣) ابن القفطى ، أخبار الحكماء ، ص ١١٣ ، طبعة دار الآثار ، بيروت (بدون تاريخ) .

(١٤) ورد هذا النص لمحمد بن نشوان بن سعيد الحميرى المتوفى فى أوائل القرن السابع الهجرى فى مقدمة الجزء الأول من الإكليل ص ٨١ فى معرض مدحه للهمدانى ومدح كتبه (انظر : المقالة العاشرة من سرائر الحكمة ، المقدمة ص ٧) ، وقد أخذنا النص المذكور من كلمة د. يوسف محمد عبد الله فى افتتاح ندوة الهمدانى بجامعة صنعاء فى ١٩٨١/١٠/١٩ .

(١٥) اهتم عدد من المحققين المعاصرين بإعادة صياغة ترجمة الهمدانى وتقييم مسار حياته ودراسة سيرته ، من بينهم محمد بن على الأكوع وحمد الجاسر ويوسف محمد عبد الله ومحمود إبراهيم الصغيرى ومحمد محمد الشعيبى والمستشرق السويدى كريستوفر تول ، كما كتب « أوسكار لوفجرن » مادة الهمدانى فى دائرة المعارف الإسلامية .

(١٦) أتيح لصاحب هذه الدراسة أن يحضر هذه الندوة وأن يطلع على أعمالها ، وخاصة فيما يتعلق بالآراء والنظريات العلمية للهمدانى ودورها فى بلورة أصول المنهج العلمى التجريبى للعلوم الطبيعية فى عصر النهضة الإسلامية . وقد شارك بسلسلة من المقالات عن « دور العرب فى تقدم العلوم والتكنولوجيا » نشرتها جريدة الثورة اليمنية خلال فترة الندوة وأشار فيها إلى أن لسان اليمن يستحق بأن يلقب أيضا « بعقل اليمن » لما له من دور بارز فى إثراء العلوم العقلية فى عصره (راجع : د. أحمد فؤاد باشا ، التراث العلمى للحضارة الإسلامية ، ط ٢ ، ص ١٥٦ وما بعدها ، القاهرة ١٩٨٤) .

(*) لاحظنا وجود أخطاء كثيرة فى هذه النسخة سواء بالنسبة لبعض أسماء الأعلام أو بالنسبة لبعض الحروف المستخدمة فى حساب الجمَّل وما يقابلها من أرقام . وأسلوب العرض فى رأينا ، من حيث تحديد الجمل والفقرات ، لايعكس حقيقة ماهو معروف عن لسان اليمن من رصانة الأسلوب وسحر البيان . ومثل هذه الأخطاء تعزى إلى النساخ أو الطباعة . ونحن نرى ضرورة إعادة طبع هذه المقالة لتلاق هذه وتقديم شروح تفصيلية لما فيها من مصطلحات علمية .

(**) ربما يكون هذا المؤلَّف للهمدانى غير مؤلَّف آخر أشار الهمدانى نفسه إليه فى المقالة العاشرة من سرائر الحكمة فى ص ١٢١ بقوله : « ... وأما إقامة الطالع فى أيام السنة وإقامة الساعات على ساعات القبة فقد جمعت هذا الباب فى كتاب تنبيه الزيج ... » . وإذا صحّ هذا الاستنتاج من جانبنا فإن مؤلفات الهمدانى يزداد عددها لتبلغ ٢٣ كتابا وفقا لما ذكره محمد محمد الشعيبى فى مقدمة تحقيقه لكتاب الجوهرتين العتيقتين ، صفحة د ، وإن كان لم يورد قائمة تفصيلية بأسماء مؤلفات الهمدانى كلها . راجع : كتاب الجوهرتين العتيقتين ، المائعتين من الصفراء والبيضاء (الذهب والفضة) ، للحسن بن أحمد الهمدانى ، تحقيق وإعداد محمد محمد الشعيبى ، سلسلة « من التراث اليمنى الإسلامى (بدون تاريخ) .

(١٧) د. أحمد فؤاد باشا ، فلسفة العلوم الطبيعية فى التراث الإسلامى ، دراسة تحليلية مقارنة فى المنهج العلمى ، مجلة المسلم المعاصر ، ع ٤٩ (١٩٨٧)

(١٨) ابن خلدون ، المقدمة ، المطبعة الأدبية ، بيروت (١٩٠٠ م (الباب السادس فى العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه وما يعرض فى ذلك كله من الأحوال ص ٤٢٩ - ٥٨٨) .

(١٩) مقدمة ، ابن خلدون ، المرجع السابق ، ص ٤٧٨ .

(٢٠) د. أحمد فؤاد باشا ، فلسفة العلوم بنظرة إسلامية ، ص ٤٧ ، القاهرة ١٩٨٤

(٢١) راجع فى ذلك دراستنا : « ابستمولوجيا العلم ومنهجيته فى التراث الإسلامى » ضمن أعمال ندوة قضايا المنهجية فى الفكر الإسلامى ، قسنطينة ـ الجزائر ٩ - ١٢ سبتمبر ١٩٨٩ .

(٢٢) كتاب الجوهرتين العتيقتين ، المائعتين من الصفراء والبيضاء (الذهب والفضة) ، تأليف أبى محمد الحسن بن أحمد الهمدانى ، إعداد وتحقيق محمد محمد الشعيبى ، من التراث اليمنى الإسلامى ، الطبعة الأولى (بدون تاريخ) ، من صفحات ٣ ، ٥ ، ٧ .

(٢٣) قِران الكوكب يعنى وجوده مع الشمس فى خط نظر واحد . وقد احتوى كتاب « السند هند » على مقدمة فى تحركات الأجرام السماوية وطلوع ومغيب البروج محسوبة على أساس دورات زمنية تقدر بآلاف السنين ، وقد أطلق على هذه الدورات نظام « الكلبا » ، حيث يعتقد أن الشمس والقمر والكواكب كانت فى بداية العالم مجتمعة على خط واحد ، وأنها سترجع إلى نفس الوضع فى نهاية العالم (راجع : الجغرافيا العربية ، المرجع السابق ، ص ٤١) .

(٢٤) المقالة العاشرة من سرائر الحكمة ، مرجع سابق ، ص ٩١ .

(٢٥) كتب كثير من علماء المسلمين عن التنجيم دون الاعتقاد فيه ، فقد ألّف البتانى « شرح أربع مقالات لبطليموس » تناول فيها مسائل التنجيم وتأثير النجوم على الحوادث الدنيوية ، وألّف البيرونى كتاب « التفهيم لأوائل صناعة التنجيم » ، فالموضوع ذو جانب تعليمى من الناحية الفلكية على مايبدو .

(٢٦) المقالة العاشرة من سرائرالحكمة للهمدانى ، ص ٩٢ .

(٢٧) كتاب الجوهرتين العتيقتين ، ص ٤١ .

(٢٨) المرجع السابق ص ٥ .

(٢٩) المرجع السابق ، ص ٤

(٣٠) عبد المجيد عبد الرحيم ، مدخل إلى الفلسفة بنظرة اجتماعية ، القاهرة ١٩٧٦

(٣١) انظر كتاب الجغرافيا العربية ، مرجع سابق ص ٥٢ ، ٥٣

(٣٢) لمزيد من التفصيل انظر من مؤلفاتنا : التراث العلمى للحضارة الإسلامية ، وفلسفة العلوم بنظرة إسلامية ، وأيضا دراستنا « نحو صياغة إسلامية لنظرية العلم والتقنية ، مجلة المسلم المعاصر ، ع ٥٤ (١٩٨٨) .

(٣٣) ابن خلدون ، المقدمة ، ص ٤٨٧ – ٤٨٩ .

كان القدماء يطلقون على النجوم الثابتة فى السماء كما تراها العين اسم « الكواكب الثابتة » تمييزها عن الكواكب السبعة السيارة حول الأرض وهى الشمس والقمر وعطارد والزهرة والمريخ والمشترى وزحل . وكان يطلق على الكواكب الخمسة الأخيرة اسم « الكواكب المتحيِّرة نظرا لأنها تتحير فى السماء بتقدمها على الشمس حينا وتأخرها عنها حينا . ويتقدم بعضها على بعض ويتغير موقعها فى السماء بين النجوم بين حين وآخر ، وتكون حركتها فى اتجاه واحد فتسمى الحركة المستقيمة ، ثم لاتلبث أن تغير اتجاه الحركة عائدة إلى الجهة المضادة وذلك هو الرجوع . ولم يكن معروفا لدى القدماء مانعرفه الآن من حركة الأرض والكواكب

حول الشمس ، وأن الكواكب أجرام مظلمة تستمد ضوءها من الشمس . كما يطلق « الأوج » على أبعد نقط الكوكب أو النجم عن الأرض ، و« الحضيض » على أقربها

أما الزيج ، ويجمع على أزياج وزيجات ، فيعنى فى اللغة : خيط البنّاء ، وهو المطمر (انظر لسان العرب) ، واللفظ معرّب من اللغة البهلوية (أى الفارسية القديمة) ويعنى السدى الذى ينسج فيه لحمة النسيج ، ثم أطلقته الفرس على الجداول العددية المشابهة خطوطها الرئيسية لخيوط السدى .

(٣٤) يطلق الفلكيون اسم « دائرة البروج » Eclipic على منطقة دائرية فى الكرة السماوية (قبة السماء) ، حيث ينقسم فلك البروج إلى أربعة أجزاء يحتوى كل منها على ثلاثة أقسام تحمل أسماءصور الكواكب : فالصاعد الشمالى يحتوى على الحمل والثور والجوزاء ، والهابط الشمالى يحتوى على السرطان والأسد والسنبلة (أو العذراء) والهابط الجنوبى يحتوى على الميزان والعقرب والقوس ، والربع الصاعد الجنوبى يحتوى على الجدى والدالى والحوت . وتمثل أرباع فلك البروج على الترتيب فصول الربيع والصيف والخريف والشتاء ، حيث تبدو الشمس وكأنها تقطع كلا من هذه البروج مرة واحدة كل عام .

(٣٥) المثلث الكروى هو مثلث مرسوم على سطح كرة بحيث تكون أضلاعه على شكل أقواس من دوائر عظمى ، ويعبر عن طول ضلع المثلث الكروى بقيمة الزاوية المقابلة له عند مركز الكرة .

(٣٦) كلمة أسطرلاب بالإغريقية تعنى « أخذ النجوم » ، وكان الأسطرلاب الذى وصفه بطليموس على شكل كرة من حلقات ، وأجرى العلماء العرب عليها تعديلات موسعة ، فصنع إبراهيم الفزارى (المتوفى عام ٧٩٦ م) الأسطرلاب ذات الحلق . كما استعمل العرب الأسطرلاب المسطح ،أو ذات الصفائح ، وأسطرلاب البيضة أو القبة السماوية ، وجهاز الربع (أى ربع الدائرة) ، والبسيطة (الساعة الشمسية) وغيرها . راجع فى ذلك كتاب الجغرافيا العربية ، مرجع سابق ، ص ١٠٩ – ١١٤ ، ص ٢١٣ وما بعدها .

(٣٧) كتاب الجوهرتين العتيقتين ، نسخة كريستوفر تول ، الباب ٤٣

(٣٨) كتاب الجوهرتين العتيقتين ، نسخة كريستوفر تولى ، الباب ٥٢

(٣٩) الجغرافيا العربية ، المرجع السابق ، ص ١٣٧ وما بعدها

(٤٠) د. صلاح الدين الشامى ، الإسلام والفكر الجغرافى العربى ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ١٩٧٨

(٤١) انظر كتاب الجوهرتين العتيقتين ، المرجع السابق ، المقدمة .

(٤٢) محمود إبراهيم الصغيرى ، الهمدانى والريادة العربية فى علوم الأراضة ، مدخل تاريخى ، مجلة الإكليل ، العدد الأول ، السنة الثانية ، صنعاء ١٩٨٢ ، ص ١٣٣

(٤٣) كتاب الجوهرتين العتيقتين ، ص ١١١

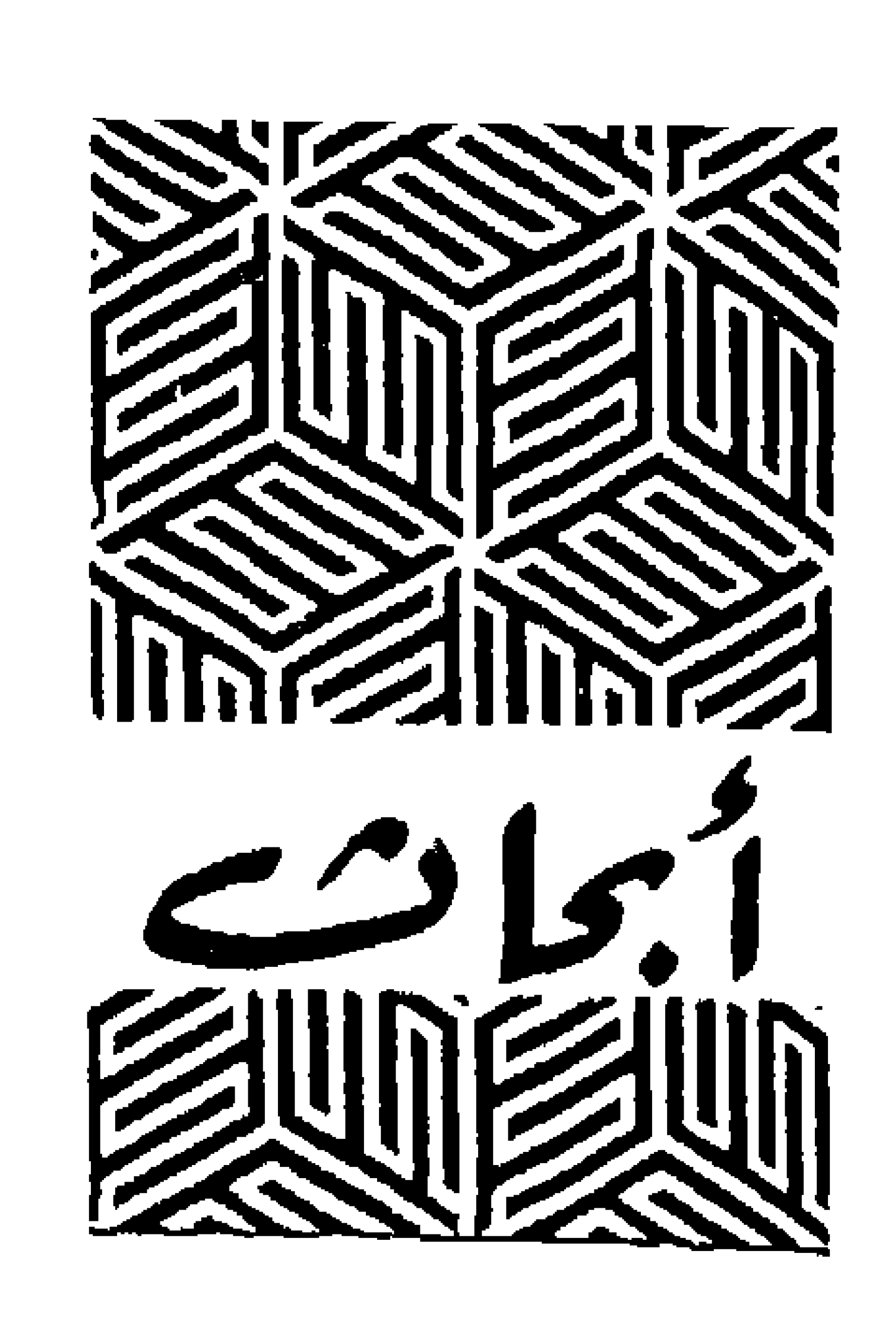
(٤٤) المرجع السابق ، ص ١١٧

(٤٥) راجع مؤلفنا : التراث العلمى للحضارة الإسلامية ، فصل الفيزياء ، ص ص ٦٧ - ٩٣

(٤٦) كتاب الجوهرتين العتيقتين ، ص

انظر ايضا : محمود إبراهيم الصغيرى ، مكانة الهمدانى فى تاريخ تطور مفهوم الإنسان لظاهرة الجاذبية ، مجلة الإكليل ، العدد الخامس ، ص ١٤١ ، صنعاء ، سبتمبر ١٩٨١ .





الجامع منطلقاً ومصبّاً

د . عماد الدين خليل

تقديم

« النور الذى ينقلك إلى عالم آخر ، فيما وراء هذا العالم ، مشع فى هذا العالم »

غارودى : وعود الإسلام

« وهكذا يصبح هذا الفن رمزاً حقيقياً لموقف صاحبه من الله ومن العالم الذى يحيا فيه »

روم لاندو : الإسلام والعرب

يمكن أن تكون المقالات الثلاث* التى يتضمنها هذا البحث الصغير محاولة غير مباشرة ، وبالمفردات الغربية نفسها ، لتفنيد مقولة خاطئة طالما تشبثت بأذيال العقل الغربى المعاصر نصرانياً كان أم علمانيا أم ماديا ماركسيا .. تلك النظرة التى كانت تتعمد أن تفصل بين عقيدة الإسلام وبين الفن الذى أبدعته الحضارة الإسلامية ، بل إنها تمضى ـ أحيانا ـ إلى ماهو أبعد بكثير : إن العقيدة الإسلامية وقد حاولت أن تقف بصلابة فى مواجهة التعبير الفنى وتصدّه عن التحقق ، إنما دفعته دفعاً لأن يتمرد عليها ويشق له طريقا مستقلاً لايقوم على أى ارتباط بالجذور العقيدية بقدر ماهو ، ربما ، فى حالة عداء أو اصطراع معها !

ويخطر على البالَ ها هنا ، من بين عشرات من المعطيات الخاطئة التى تؤكد هذا الاتجاه ، ماقاله مؤلفا كتاب (موجز تاريخ النظريات الجمالية) : م. أوفسيانيكوف ، وسمير نوفا[1] ، وهذا الكتاب بالذات يحمل أهميته لأنه يمثل وجهة النظر المدرسية الرسمية لعلم الجمال الماركسى ، ومن ثم فهو يعكس ، أو يركّز بعبارة أدق ، جل مايمكن أن تطرحه الماركسية بصدد الأدب والفن الإسلاميين .

يقول المؤلفان المذكوران « لقد أثرت الديانة الإسلامية تأثيرا واضحا على تطور

---

* سبق نشر المقالة الأولى بالعدد (٥٠) ، والمقالة الثانية وهى التالية لهذا التقديم ، الذى يعتبر تقديما للبحث بأكمله . أما المقالة الثالثة فستنشر فى العدد (٥٨) بإذن الله .

الفنون والنظريات الجمالية عند شعوب الشرق الأدنى والأوسط ولكن هذا التأثير كان جزئيا[٢] . والمقولة تحمل منذ البدء تناقضها الواضح إذ لا يمكن لديانه ما أن تمارس « تأثيرا واضحا على تطور الفنون والنظريات الجمالية » على العديد من الشعوب ، ثم يوصف هذا التأثير بأنه جزئى ! والمؤلفان ، كعادة الكتّاب الماركسيين ذوى النزعة الرسمية التقليدية لا يمكن إلاّ أن يتخيّلا صراعاً ثنائياً فى تاريخ الفن الإسلامى ، والإسلام عموما ، بين النزعتين التقدمية ـ والمثالية ! أى بعبارة أخرى : العلمانية والدينية ، فهما يستنتجان « بأن الأفكار الجمالية التقدمية عند العرب فى القرون الوسطى ، كما هو الحال أيضا مع الفن نفسه ، تطورت من خلال نضالها مع وجهة النظر المثالية ضد التحديد المفروض على مختلف أشكال الأدب والفن »[٣] . وواضح أن الرؤية الإسلامية التى يصفونها بـ « المثالية » هى مصدر هذا التحديد القسرى المفروض الذى يتخيله الرجلان . وإذا كان المؤلفان يتحدثان بعد لحظات عن « أدباء العصور الوسطى » الذين أوجدوا « نظريات ذات خصائص مميزة تدل على أن مؤلفيها لم يتقيدوا ، من وجهة نظرهم ، بأى مفهوم ذى صفة دينية » وأن بعض منظّريهم « انتقدوا بشكل علنى تدخل الديانة بمسائل النقد الأدبى »[٤] ، فإن هذا ينسحب بالضرورة ، ووفق المنطوق الماركسى نفسه ، على سائر فنون الإسلام .

وقد تكون المقالات الثلاث التى يتضمنها هذا الكتاب ، استجابة مقارنة ، بشكل أو آخر ، بين الملامح الأساسية للفن الإسلامى المتجذّر فى العقيدة ، وبين ما حاول أن يقوله « مهندس القرن الذى يعتبر أعظم مصمم فى مجال فنون العمارة وتخطيط المدن أنجبه القرن العشرون » : لوكوربوزييه ، المهندس المعمارى والرسام الفرنسى الذى توفى قبل حوالى ربع القرن (١٩٦٥ م) والذى طالما كان يردّد « علينا باستبدال العادى والفاسد والتافه بما أدعوه بالمباهج الأساسية » .

ولكن ... قد يتساءل المرء .. ما العلاقة بين لوكوربوزييه وبين الفن الإسلامى وهو لم يتحدث عنه أو يشر إليه من قريب أو بعيد ؟ وبعبارة أدق : ما العلاقة بين « مهندس القرن » وبين مقالات تستهدف تأكيد العلاقة بين الفن والعقيدة ؟

ويمكن أن يتركز الجواب فيما كاد أن يجمع عليه المعماريون المعاصرون الذين تحدثوا عن لوكوربوزييه .. باختصار ، فإن الرجل عرف كيف يجرّد الأشياء ويحيلها إلى أبعادها الثلاثة ... وفى كافة أعماله الفنية جسّد هذا المهندس الفذّ مقدرة استثنائية فى استيعاب القديم فى العمارة العالمية وترجمتها إلى رؤية تجريدية خارقة .

إذن فإن لوكور بوزييه ، مهندس قرننا هذا وأعظم مصمم معمارى أنجبه هذا القرن ، إنما يتفوق فى النقطة نفسها التى

تمثل مركز الثقل فى فنون الإسلام : تحويل المنظور والمباشر إلى « رؤى تجريدية خارقة » !

هذا ما سيتأكد من خلال متابعة وتحليل المعطيات الغربية نفسها حول الفن الإسلامى ..

فقبل أربعة عشر قرنا عبّر الإسلام عن واحدة من قدراته الخلّاقة على التغيير والتبديل ، فى دائرة الفن ، كما هو الحال فى دوائر الأنشطة الإنسانية كافة .

وبعد رحلة اكتشاف طويلة موغلة فى عالم الإبداع ، يغدو فى القمة رجل ما أراد أن يقول أو يفعل فى نهاية الأمر سوى ما قاله الإسلام ونفّذه فنانوه ومعماريوه !

معنى هذا أيضا أن الاستنتاج (الرسمى !) للمؤلفين الماركسيين اللذين مررنا بهما قبل لحظات .. يتهافت ، ليس فقط لأن فنون الإسلام لاتنفصل بحال عن العقيدة التى صاغتها ، والبيئة الإسلامية التى تخلّقت فى رحمها .. بل ، وهذا هو المهم ، لأن العقيدة نفسها ، بانقلابها على سائر الجاهليات والوثنيات ، منحت الفن منظوراً توحيديا أصيلا كان فى نهاية الأمر بمثابة كسب كبير لمفاهيم التجريد التى جعلت من معمارى كلوكوربوزييه يوصف بما وصف به ..

حقا لقد قدر الفن الإسلامى على أن « يستبدل العادى والفاسد والتافه » بما دعاه لوكوبوزييه « المباهج الأساسية » ، وبنظرة سريعة على معطيات الإسلام المعمارية فى مشارق الأرض ومغاربها .. بتذكر للمهرجانات الفنية المبدعة .. لجوامع بخارى وسمرقند ودلهى وأصفهان وبغداد واسطنبول ودمشق والقاهرة وفاس وقرطبة وغرناطة وإشبيلية .. للمدن الإسلامية نفسها التى وضعت حجارتها الأساسية باسم الله ، بدءً من أعماق تركستان وانتهاءً بالحمراء فى الأندلس ، مروراً بحافات الصحراء حيث أقيمت المدن الأولى بمواجهة تحديات الامتداد والفناء : البصرة والكوفة والفسطاط والقيروان .. بهذا وذاك يمكن أن يتبين للمرء ماصنعه الإسلام هنا فى ساحة الفن ، كما هو الحال فى ساحات الحياة كلها .. إعادة البهجة : التى طردتها الأديان .. تأكيد الارتباط الصميم بالأرض .. بالعالم الذى أريد له أن يكون إسلاميا ، حيث تتعاشق بإلفة ومحبة قيم الآخرة والدنيا .. وتنسجم وتتناغم كافة الثنائيات .. وحيث تصير الحياة الفانية فرصة متألّقة للخلود .. لا بالنفى والقهر والحزن والألم والقطيعة .. ولكن بالفرح والاختيار ، والاقتراب أكثر من أرضية العالم .. جعلها أعمق بهجة وأشدّ توحّدا وائتلافا .

وإلى الله وحده نتوجه بالأعمال .

« إن الجامع الذى تكاد حجارته نفسها تصلىّ إنما هو مركز إشعاع لجميع فعاليات الأمة الإسلامية . هو نقطة الالتقاء لجميع فنونها »

غارودى : وعود الإسلام

(١)

إن عبارة غارودى المعروفة من أن « كل الفنون فى البلاد الإسلامية تؤدى إلى المسجد ، والمسجد إلى الصلاة ! »[٥] تغرى بالوقوف قليلاً للتحدث عن موقع المسجد على خارطة الفن الإسلامى وعن العلاقة التأثيرية المتبادلة بين المسجد وبين هذا الفن ، حتى إذا ماتضح للمتتبع قوة هذه العلاقة وتبينت المساحة الواسعة التى يشغلها المسجد على الخارطة ، امتلك القناعة التى دفعت مفكرا كغارودى إلى مقولته تلك التى لايمكن أن تكون ـ بحال ـ ضرباً من الإنشاء على غير هدى الوقائع والمعطيات .

وغارودى نفسه يعود فى كتابه المعروف (وعود الإسلام)[٦] لكى يؤكد المقولة نفسها ويزيدها إيضاحاً : « أن الجامع ـ الذى تكاد حجارته نفسها تصلّى ـ يقول الرجل ـ إنما هو مركز إشعاع لجميع فعاليات الأمة الإسلامية ، هو نقطة الالتقاء لجميع فنونهم »[٧] .

المسجد إذن هو المنطلق والمصب .. وما دمنا قد بدأنا المسألة من خلال المنظور الغربى فلنواصل الطريق بالمنظور نفسه لتأكيد هذه (الموضوعة) التى طرحها غارودى .

فإذا تجاوزنا روم لاندو الذى عرضنا لرؤيته فى صفحات سابقة فإننا سنجد أنفسنا إزاء عدد آخر من المفكرين الغربيين الذين لامسوا الموضوع وقالوا كلمتهم فيه .

(٢)

جورج مارسيه تجذبه هذه العلاقة الحميمة بين المعمار الإسلامى وبين العقيدة التى صاغته .. فهو ليس فنا علمانياً يشق مجراه الخاص بعيداً عن الرؤية العقيدية .. إنه نتاجها الصرف .. وبصماتها مطبوعة فى تكوينه وسطوحه ومنحنياته .. وهى ـ بعد ـ ليست عقيدة ، العقائد إنما هى تلاء العقيدة التى تملك قدرتها المذهلة على التوغل فى صميم الحياة .. النفاذ إلى جزئيات الممارسة اليومية .. التعاشق مع كل فعل أو نشاط .. إنها فى قلب التشكل والصيرورة ، بل إنها هى التشكل والصيرورة بعد اذ يتقبلها المسلم ويقتنع بصدقها .

فإذا كان ذلك كذلك فإن الممارسة الفنية ستكون هى الأخرى بمثابة فرصة عقيدية للتعبير الرؤيوى عن الكون والحياة والعالم والإنسان « وعلى أية حال ـ يقول مارسيه ـ يكاد لايوجد فى البلاد الإسلامية منشآت عامة أو خاصة لاتحمل طابع الدين . فلقد تغلغل الإسلام فى الحياة البيئية كما دخل حياة المجتمع وصاغت الطبائع التى نشرها شكل البيوت والنفوس »[٨] .

والعبارة الأخيرة ترسم بذكاء وبكلمات قلائل ، واحدة من أشدّ المعطيات الإسلامية ثقلاً وحضوراً .. حقا إن (الطبائع) التى أعاد الإسلام صياغتها على ضوء رؤيته المتميزة ، أو بهذه الرؤية بتعبير أدق ، قامت بدورها بإعادة تشكيل الحياة

وفق هذه الرؤية .. ليست النفوس فقط هي التي تتغيّر ولكن صيغ الحياة المعاشة وأنماطها وأشكالها ، تتغير بالضرورة عندما تكون العقيدة فاعلة مؤثرة إلى هذا الحدّ !

أكثر من هذا ، إن الإسلام وقد حرّم عبادة الأصنام بشكل قاطع ، وسدّ الطريق على أية ممارسة فنيّة تقود إلى حافات الصنمية ، فإن هذا التحريم مالبث أن تحوّل إلى طاقة فنية إبداعية فعّالة متساوقة مع التصوّر الجديد « هذا المنع الذى احتفظ ــ كما يقول مارسيه ــ بكل قوته فى تزيينات العمارة الدينية ولوازم العبادة وأثّر على تطور الفن الإسلامى بأسره » .[٩]

ويعود مارسيه لكى يؤكد مرة أخرى على هذا التوغل العقيدى فى نسيج الحياة الجديدة وتفاصيلها .. أما فى دائرة الفن فإن بصمات العقيدة ستمتد لكى تطبع حتى تلك الفنون التى يسميها الغربيون ــ خطأً ــ « بالدنيوية » أن ليس ثمة ماهو دنيوى وأخروى فى معطيات أمة تنتمى لهذا الدين ، « وهكذا فإن الإسلام وضع طابعه على إطار الحياة اليومية ، وحتى عندما يكون الفن مطبقا فى أمور دنيوية فإن فن البلاد الإسلامية يبقى فنّاً مسلما »[١٠] .

(٣)

وبقدر مايتعلق الأمر ــ إذن ــ بالفن عامة ، وبالفن المعمارى بصفة خاصة ، فإننا نجد أنفسنا ثانية إزاء مقولة غارودى آنفة الذكر حيث « كل الفنون تؤدى إلى المسجد والمسجد إلى الصلاة » وحيث « تكاد حجارة الجامع نفسها تصلىّ » . وتلك صورة مرسومة أيضاً بكلمات قلائل لكنا تحرّك وتحكى وتقول الكثير .. ففى صلاة الحجارة التى ترتفع بها المساجد وتقوم المآذن والقباب والأعمدة والمحاريب ، تأكيد للفكرة ذاتها .. هذا التعاشق الموغل المتشعب العميق بين العقيدة والممارسة .. بين التصوّر والفن .. بين مطالب الروح العليا وقدرات المادة على التشكل والاستجابة .. فماذا يقال إذن عن عقيدة مؤثرة قدرت حتى على تطويع الحجارة وجعلها تقول .. تنحنى .. وتصلّى ؟!

من أجل ذلك ، يقول جاك ديلر ، وهو يرى ويسمع إيقاع العقيدة فى المعمار ، وهو الإيقاع نفسه الذى يُرى ويُسمع فى كل ركن وحنية من أركان الحياة الإسلامية الحقّة وحنيّاتها « فى المسجد ينبض قلب الإسلام ... وفى أرجائه يحس المرء إحساساً حيّاً أنه بحضرة الله . الحق أنه لا شيء فى المسجد إلاّ البساطة والجمال والتجانس »[١١] .

وهكذا نرجع كرة أخرى إلى غارودى الذى يمدّ ــ من خلال معايشته للفن الإسلامى وليس دراسته من بعيد ــ نطاق هذا الإيقاع المتصادى العميق المتبادل بين الإسلام وفنونه كافة « لامندوحة لى ــ يقول ــ من أن أشهد بتجربتى الشخصية : ذلك أننى انطلاقاً من تأمل فنون الإسلام ومساجده إنما شرعت أفهم العقيدة

الإسلامية بتأكيدها الجذرى على التعالى ... »[١٢]

تلك إذن واحدة من أشد قيم الإسلام نقلا وأهمية وحضوراً : التعالى .. إنها رحلة الصعود للمسلم الفرد ، وللأمة الإسلامية إلى الأعالى عبر محطّات الإسلام والإيمان والتقوى والإحسان .. هنالك حيث يقف الإنسان قبالة الله ...

إنها حركة الخروج بالناس من ضيق الدنيا إلى سعتها ، كما عبّر الأجداد أنفسهم وهم يصعّدون فى المراق ...

هاهنا ، فى الفن الذى يعبّر عن هذا التوْق للصعود .. فى المسجد الذى ترتفع حجارته وأعمدته وخطوطه ومآذنه ، مشيرة إلى فوق .. آخذة بأيدى المؤمنين إلى ماهو أعلى وأرحب من ضيق الأرض وثقلتها وكثافتها .. هاهنا يمكن القول ، مع غارودى ، ومن زاوية مغايرة ... بأنه إذا كانت كل الفنون تؤدى إلى المسجد والمسجد إلى الصلاة ، فإن الصلوات هى التى تبنى المساجد وتشكلها .. وهذه بدورها تصبّ فى بحر الفن الإسلامى فتزيده غنى وعطاءً .. إنها حركة متبادلة ، مادام أن المسألة فى نهاية الأمر وبدئه : مطلب كبير تطرحه العقيدة ، واستجابة فذّة للفنان الذى صنعته هذه العقيدة .. وغارودى يستمدّ تحليله من (لقطته) المزدوجة التى عرفت كيف تنتقل بالكاميرا من اليمين إلى اليسار ومن اليسار إلى اليمين !

(٤)

بمرور الأيام : وانسياح الإسلام فى الزمن والمكان .. هل ثمة تغيير أو تبدّل ما طرأ على الفكرة فى جوهرها الأساسى ؟ بعبارة أخرى هل بقى المسجد ، كتعبير فنى ، مرتبطاً بالتصوّر العقيدى الذى صاغه وشكّله أول مرة ، متوحدا فى إيقاعه وخيوط هذا التصور ونسيجه رغم متغيرات الزمن والمكان ؟

فيليب حتى يجيب على السؤال ، مغْنياً بإجابته هذه ، العلاقة الحميمة ، مؤكداً ما سبق وأن قاله غارودى ولاندو ومارسيه وريسلر « ففيما كان بناء المساجد ينتشر شرقا حتى بلغ الصين وغرباً حتى وصل الأندلس ، كان نمط البناء يتأثر بعناصر محلية من غير أن تتبدل خطته الأساسية تبدلاً يذكر . وبما كان المسجد مكانا للعبادة فإن بنائه عموما ظل معبرا عن الإسلام تعبيرا عظيما . وأما فى أثناء تطوره فى التاريخ فإنه كان صورة مصغرة لتطور الثقافة الإسلامية : تلك الثقافة التى كان المسجد تعبيرا صحيحاً عنها ــ فيما يتعلق بالأمم المختلفة ــ إذ هو يمثل بصورة ملموسة ذلك التفاعل بين الإسلام وبين جيرانه .. »[١٣] .

فهى إذن حضارة الوحدة والتنوع كما يسميها فون غروبناوم فى الكتاب الذى أشرف على تحريره والذى أسهم فيه عدد كبير من المستشرقين ومؤرخى الفن .

إنما تكمن كلمة السرّ فى أصالة الإسلام نفسه ودانياميكيته ... هذا الذى ينطوى دائما على مقوماته الأبدية التى لا تخضع لرياح التشريق والتغريب ولا تنحنى لمتغيرات الزمن والمكان .. ولكنه فى الوقت نفسه ينفتح بأقصى مدى على معطيات الأمم والجماعات والشعوب فيأخذ منها مايراه ملائما ، قديرا على التوحّد مع الأصول نفسها .. ويمنح هذه الجماعات الفرصة لكى تعبّر عن ذواتها المتغايرة ولكن فى دائرة الإسلام ومن خلاله .. وحينذاك يكون هذا التقابل الفذ بين الخاص والعام ، وتكون ثقافة الإسلام ، بل حضارته عموما ، حضارة الوحدة والتنوع .. وهكذا أيضا تباين تشكيل المساجد مابين بخارى وإشبيلية ، مروراً بأصبهان وبغداد ودمشق والقاهرة والقيروان .. لكنها ظلت فيما وراء هذا التباين ، ذى التأثيرات المحلية والخصوصيات ، تحمل إيقاعها الواحد .. تطلّعها للسماء .. ونزوعها للأعالى ..

وهكذا فإن « المؤمن ذا الاتجاه الروحى - يقول حتّى - لايقلقه ذلك التطور » الذى شهده المسجد ، لأن التعبير المعمارى النهائى ظل هو التعبير ، فالمسلم « مايكاد يدخل الصحن الذى ينكشف للسماء والذى تحيط به الأروقة ، حتى يجد فى نفسه ميلاً شديدا إلى الانعتاق من البيئة المادية التى حوله ، ثم نزوعاً فى الوقت نفسه إلى السموّ نحو الملأ الأعلى . وهذه المئذنة الطويلة الرشيقة أشبه بالأصبع التى تنتصب مشيرة إلى السماء . وأما فى جوف المسجد فإن القبة المتلألئة بالمصابيح تبدو وكأنها صورة منقولة عن قبة السماء . وكذلك المحراب المزخرف بالأشكال والأغصان والمزين بالآيات الكريمة ، فإنه يوجه القلب إلى مصدر الهدى والإيمان . والأعمدة التى تتوالى فى صفوف لاتكاد العين أن ترى آخرها توحى بأنها لاتتناهى . وهؤلاء المصلّون حولك (معاً أو فرادى فى كل مكان من المسجد) يولدون فى النفس شعورا بمشاركة فى أخوة تسع العالم كله »(١٤) .

ليست التوق للعلا فحسب ، ولكنه الامتداد صوب اللانهاية .. الانتشار فى الآفاق كذلك .. فهى إذن الحركة الثنائية التى جاء بها هذا الدين لكى يحمل بها الإنسان إلى فوق وإلى الآفاق .. إلى السماء وإلى العالم .. وتلك هى الوظيفة الفنية الصعبة التى اجتاز المسجد التعبير عنها بنجاح !

(٥)

أما بروفنسال فإنه يلمح خصائص أخرى وهو يعاين المسجد فى بلاد الأندلس . إن (الموحدين) الذين يسميهم « البناة العظام) خلفوا فى إشبيلية (الجيرالدا) أو (البرج الذهبى) « وكل آثارهم ضخمة توحى بالجلال ، شيدت على نحو رائع ومتناسق . إنها عبوس ، عارية من الزخرف ، تتأفف من عبارات المديح لأى أمير ولا تقبل إلاّ برقم مناسبة تمتد عرضانياً على شكل أفاريز قرآنية »(١٥) .

وما كان للمسجد أبداً أن تتقبل حجارته ، وهي تقام لله ، مديحا وتعظيماً لهذا السلطان أو الملك أو الأمير أو ذاك ، إنها تعلو على المديح لحكام يجيئون ، وآخرين يذهبون ، فلا دوام إلاّ لله الذى أقيمت المساجد له وحده وأمر بناتها ألاّ يدعو معه أحدا ..

إنها باحة التعبد لله الواحد ، وتنفيذ أمره ، ورفع الحاجة إليه وحده ، وهى من ثم مفتوحة إلى المدى ، بالمفهوم المادى والمفهوم الروحى على السواء .. فليس ثمة فى المسجد شيء يصدّ المسلم عن الذهاب مباشرة إلى الله ..

إن هذا المعنى بالذات هو مايشد انتباه عدد من الغربيين الذين يجدون بين المسجد وبين الأبنية التعبدية للأديان الأخرى فارقا كبيرا . فالتكييف المعمارى بين هذين النمطين من المؤسسات يقود كلا منهما لأداء وظيفة تختلف عن الأخرى فى الروح ، والأداء ، والهدف الأخير « إن الجامع يستجيب بطبيعة بنيته نفسها لوظيفته ، فهو لايشبه الكنيسة المسيحية ، ولا المعبد اليونانى ، إذ إنه ليس مثوى يحتوى على رفات القديسين (فالكعبة هى مكعب من الحجر لايحتوى على شيء) ، وهو ليس إطارا من الزخرف لاحتفال دينى . وعلى عكس المعبد اليونانى أو البازيليك المسيحية ، فإن الجامع يمتد عرضانيا لكى يتيح لأكبر عدد ممكن من المؤمنين الصلاة بمواجهة القبلة والمحراب »(١٦) .

فهو إذن التجرّد المطلق لله وحده ، والانفساح العملى لاستيعاب حشود المصلين ، ومنح الفرصة للعقل والقلب والروح كى تمارس مهمتها دون أن تصدها عوائق مادية وبشرية ، وتسرقها بهارج ومراسم وأصوات تجيء من خارج الذات المتأملة ، المستغرقة لا من الأعماق .

ولنستمع إلى هذا الشاب الدانماركى الذى أسلم أخيرا وتسمى بعلى يول وهو يقول : « عندما وقفت فى المساجد الرائعة فى اسطنبول ، دمشق ، القاهرة ، القدس ، الجزائر ، طنجة وفاس ، وغيرها من المدن أحسست بشعور قوى بمدى الرفعة التى يحققها الإسلام للبشر دون الاستعانة بأى زخارف أو صور أو تماثيل أو موسيقى أو مراسم أو تراتيل أو وساطات . فالمسجد عبارة عن مكان التأمل الهادىء وإنكار الذات أمام الحقيقة الأولى وهى الله الواحد .. والمسلم لايقبل وساطة أى إنسان بينه وبين ربه مهما كان ذلك الإنسان »(١٧) .

لكن مامن أحد كالباحثة الألمانية المعاصرة زيغريد هونكه صاحبة كتاب (شمس الله تسطع على الغرب) ، وقفت عند هذه المسألة فأطالت الوقوف . إنها تبدأ بواحدة من المقولات الحاسمة وهى « أن المسجد لم يكن تقليدا للكنيسة بالمرة ، حتي ولو ارتفعت سقوفه فوق عمد كانت يوما تحمل سقف كنيسة »(١٨) وبهذا تقطع الطريق على أحد الشبهات التى

لفّقها عدد من دارسى الفن الغربيين (وهذه مسألة سنعود إليها بعد قليل) .

والسبب جليّ واضح لا يحتمل لجاجة أو مداورة أو إنكارا .. إن « مفهوم المسجد يختلف عند المسلمين تمام الاختلاف منذ البداية عن مفهوم المسيحيين للكنيسة . فليس المسجد بيت الله المقدس الذى يتقرّب فيه المؤمن من الله عن طريق وساطة الكاهن . فمن قبيل التبرك أصبح بناء الكنيسة يرمز حرفيا ، وليس معنويا ، إلى مملكة السماء التى يحكمها المسيح (عليه السلام) وإلى البيت المقدس الذى هبط من السماء إلى الأرض . وظلت الكنيسة تحمل هذا المعنى على مرّ العصور .. أما المسجد فقد تحرّر من تلك الأفكار، فكان هدفه بسيطا واقعيا . فالعالم كله مسجد كبير بنى لله .. ولم يفرض عليه الإسلام ضرورة الصلاة فى مسجد أو معبد . وعبادته ليست مرتبطة بوجود كاهن مبارك يمثل دور الوسيط بينه وبين ربه . فكل إنسان فى نظره عبد لله قادر على أن يؤم المصلين فى المسجد .. فالجامع هو الذى يجمع المسلمين . وهو ليس بالمكان الخاص الذى يرتفع ببركاته وقدسيته كالكنيسة ، على بقية منازل الناس ومساكنهم .. والصلاة للجميع على قدم المساواة .. والكل سواسية كأسنان المشط . وقد كان هذا الأساس الديمقراطى للإسلام هو الذى جعل المساجد تتسع ولا ترتفع لتضمّ مزيداً من الأروقة للمؤمنين المتساويين فى الحقوق والواجبات ... »[19] .

فالمسجد إذن بمواصفاته هذه لا يمكن أن يكون تقليدا أو امتداداً لأى بناء دينى تعبدى سابق عليه ، وهذا التميز يردّ تلك الشبهة التى تمتد بجذورها إلى البدايات ، حتى « لقد قيل ـ مثلا ـ بأن محمداً ﷺ حين بنى مسجد المدينة بناه على شكل كنيس اليهود »[20] ، لكن المؤرخ البريطانى المعاصر مونتغمرى وات يردّ الشبهة ، كما فعلت هونكه الألمانية من قبله فيقول « لدينا أسباب وجيهة تدعو للشك فى أن يكون (المسجد) تقليدا لأى بناء دينى »[21] .

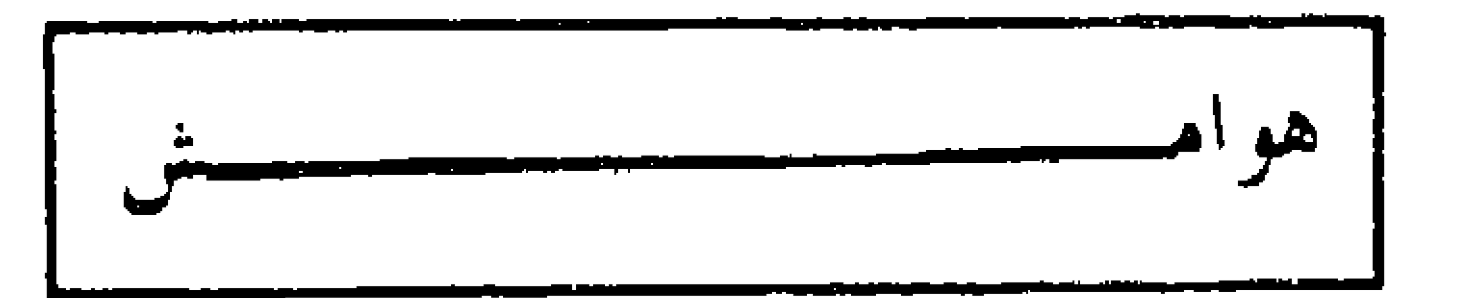
إنه « الطابع الخاص » الذى يقول غوستاف لوبون إن العرب المسلمين « طبعوه على فن العمارة وسائر الفنون والذى يبدو فى آثارهم أول وهلة »[22]

ليس هذا فحسب ، بل إن المسجد ، بتميزه هذا ، مارس تأثيره على العمارة الغربية بدءً بالأندلس وانتهاءً بأوربا الغربية كلها .. أن معماريى المسلمين ، يقول بروفنسال ، إنما هم « دليل رائع خالد على مرّ العصور ، على قوة أثر الغرب الإسلامى فى أسبانيا العصور الوسطى ، وعلى مركز الصدارة الذى عرفت الثقافة الأندلسية كيف تحافظ عليه »[23] . وأنه « لولا مسجد قرطبة لما شيدت كاتدرائية (بوى) بالذات فى قلب فرنسا على النحو الذى شيدت به »[24] ولقد سبق وأن

مرت بنا تلك الاقتباسات العديدة التى استعارها الغربيون عن المسجد والتى أشار إليها روم لاندو بإسهاب[٢٥]

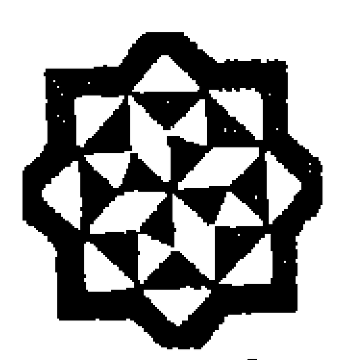
وتلك هى واحدة من سنن الحضارة ونواميسها : فالأمة التى تتميز لاتكسب إعجاب وتقدير الأمم الأخرى فحسب ، بل إنها لتؤثر فيهم وتدفعهم دفعاً إلى الاقتباس منها والأخذ عنها .

ولقد كان المسجد واحدة من نقاط التميز الروحى والتألّق الثقافى على السواء فى حضارة عرفت كيف ترفع شعارها الخاص وتتحقق به (صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة »[٢٦] .



(١) تعريب باسم السقّا ، الطبعة الثانية ، دار الفارابى ، بيروت ــ ١٩٧٩ .
(٢) المرجع السابق ص ٦٣ .
(٣) نفسه ص ٦٣ .
(٤) نفسه ص ٦٣ ــ ٦٤ .
(٥) فى سبيل حوار الحضارات ص ٧ (ترجمة د. عادل العوّا ، ط ٢ ، منشورات عويدات ، بيروت ــ ١٩٨٢) .
(٦) (ترجمة ذوقان قرقوط ، الوطن العربى ، القاهرة ــ بيروت ــ ١٩٨٤) .
(٧) وعود الإسلام ص ١٤٥ .
(٨) الفن الإسلامى ص ١٥ (ترجمة د . عفيفى بهنسى ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ــ ١٩٦٨) .
(٩) المرجع السابق ص ١٦ ــ ١٧ .
(١٠) نفسه ص ١٦ ــ ١٧ .
(١١)الحضارة الغربية ص ٣٦ (ترجمة غنيم عبدون ، الدار المصرية ، القاهرة ــ بدون تاريخ) .
(١٢) فى سبيل حوار الحضارات ص ٧ .
(١٣) الإسلام منهج حياة ص ٣٠٦ ــ ٣٠٧ (تعريب د . عمر فروخ ، دار العلم للملايين ، بيروت ــ ١٩٧٢) .
(١٤) المراجع السابق ص ٣٠٦ ــ ٣٠٨ .
(١٥) حضارة العرب فى الأندلس ص ٢٤ (ترجمة ذوقان قرقوط ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ــ بدون تاريخ) .

(١٦) وعود الإسلام ص ١٤٥ .
(١٧) عرفات كامل العشّي : رجال ونساء اسلموا ١٢٨/٤ (دار القلم ، الكويت ـ ١٩٧٣ ـ ١٩٨٣) .
(١٨) شمس العرب تسطع علىٰ الغرب : اثر الحضارة العربية فى أوروبا (فى الأُصل : شمس الله تسطع على الغرب) ص ٤٧٧ (ترجمة فاروق بيضون وكمال الدوسوقى ، المكتب التجارى ، بيروت ـ ١٩٦٤) .
(١٩) المراجع السابق ص ٤٧٧ ـ ٤٧٩ .
(٢٠) مونتغمرى وأت : محمد فى المدينة ص ٣٠٤ (تعريب شعبان بركات ، المكتبة العصرية ، صيدا ـ بيروت ـ بدون تاريخ) .
(٢١) المرجع السابق ص ٣٠٤ .
(٢٢) حضارة العرب ص ٦٠٦ (ترجمة عائل زعيتر ، ط ٣ ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ـ ١٩٥٦) .
(٢٣) حضارة العرب فى الاندلس ص ٢٤ .
(٢٤) كلود كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ٤٠٤/١ ـ ٤٠٦ (ترجمة د . بدر الدين القاسم ، دار الحقيقة ، بيروت ـ ١٩٧٢) .
(٢٥) أنظر الإسلام والعرب ص ٣٢٥ ـ ٣٢٦ (ترجمة منير البعلبكى ، ط ٢ دار العلم للملايين ، بيروت ـ ١٩٧٧) .
(٢٦) سورة البقرة ، الآية ١٣٨ .





إن إستيعاب المعارف الحديثة أمر ضرورى لتحقيق إسلامية المعرفة .

وليس المقصود بالاستيعاب أخذ هذه العلوم والمعارف والتنظيمات مجزأة وعلى علاتها دون تمحيص ولا غربلة ولا إدراك لما يخالطها من غايات وقيم ومفاهيم تتعلق بأصحاب تلك المعارف وقيمهم وغاياتهم وتكوينهم النفسى .

إنما المقصود بالاستيعاب الهضم وتمثل الطاقات المبدعة بشكل سليم ، ولا يكون ذلك دون التزود بالفهم الشمولى والدراسة النقدية الموضوعية للحضارة الغربية أصلا ومنبعا وغاية وفلسفة وإنجازا .

وللمساعدة على تحقيق هذه النظرة النافذة الشمولية للحضارة الغربية المعاصرة ، يعمل المعهد العالمى للفكر الإسلامى على تقديم دراسات مسح شمولية للعلوم الحديثة ، خاصة العلوم الاجتماعية والإنسانية الأساسية ، تبين الخطوط الأساسية لكل علم من تلك العلوم وقضاياها الرئيسية ومناهجها وإنجازاتها العلمية وأهم الكتب والمصادر الأساسية له ، وأهم أوجه النقد التى تتعلق به من وجهة نظر رجال ذلك العلم ومن وجهة النظر الإسلامية .

وإسهاما من مجلة المسلم المعاصر فى هذا الموضوع الهام تضيف بدءاً من هذا العدد هذا الباب الجديد من أبوابها لنقد الفكر الغربى .



مشكلات علم النفس في ضوء التصور الغربي للإنسان : دراسة تاريخية

عبد الناصر السباعي

تمهيد :

إن القارىء غير المختص حين يطلع على كتابات علماء النفس المتداولة يندهش من التقدم الكبير الذى حصل فى ميدان دراسة السلوك الإنسانى خاصة مع الجاذبية المتميزة لعناوين بعض الكتب الرائجة (1) وكذلك التأثير الذى تتركه أركان علم النفس لدى قراء عدد من المجلات الزائفة . وإذا ابتعدنا عن الكتابات ذات الطابع التجارى وقرأنا الكتابات الجادة فسنخرج غالبا بانطباع إيجابى عن علم النفس وبنظرة احترام لموضوعه ومنهجه العلمى الموضوعى .

والواقع أنه حتى إذا لم تكن إنجازات علم النفس فى مستوى الهالة التى تحيط بها لدى القارىء العادى فإن من الأكيد أن علم النفس قد حقق تقدما ملموساً فى فهم عدد من مظاهر السلوك الإنسانى واستطاع أن يوظف تلك المعرفة للاستفادة منها بشكل عملى فى ميادين متعددة أبرزها التربية والصناعة . إلا أن هذا المظهر العام الباعث على الثقة والجدية يخفى مشكلات مستعصية وعللا مزمنة يجتهد علماء النفس فى تجاهلها أحياناً وفى محاولة التصدى لها وحلها أحياناً أخرى ، ومن الملفت للانتباه أن مشكلات علم النفس ليست وليدة الفترة الحاضرة بل إنه منذ ظهر علم النفس كميدان مستقل للبحث والدراسة فى القرن الثامن عشر لا يزال يتردد بين المشكلات ويراوح بين الأزمات حتى يومنا هذا ، وبهذا الصدد يمكننا تقسيم مراحل تطور علم النفس إلى أربع مراحل كبرى .

I المرحلة الأولى مرحلة التأسيس :

فبغض النظر عن مشكلة تحديد من استعمل مصطلح علم النفس لأول مرة (2) فإننا سننطلق من أعمال فولف. ك. Ch. WOLFF (1754-1679) باعتبارها أول صياغة منظمة لموضوع علم النفس وقد قسم فولف موضوعات علم النفس ـ الذى كان يشكل أحد فروع الميتافيزيقا الأربعة ـ بين مجالين مختلفين : أحدهما الوقائع النفسية المحسوسة وأطلق عليه علم النفس التجريبى (3) ، أما الثانى فيتناول الجانب الروحى للإنسان وقد سماه علم النفس العقلانى . ويختلف منهج دراسة كل من هذين المجالين بالنظر إلى اختلاف طبيعتهما فالأول يتم بحثه عن طريق الخبرة المباشرة والممارسة العملية التى يصطلح على تسميتها الآن بالاستبطان ، أما الثانى فمنهجه البحث العقلى والاستدلال النظرى حول طبيعة الروح ووجودها . ولا يخفى علينا أن هذا التقسيم مصدره التصور الفلسفى للإنسان الذى كان سائدا خلال القرن 18 فقد درج الفلاسفة ـ وتمشيا مع الاعتقادات المسيحية ـ على التعامل مع الإنسان وكأنه اتحاد بين عنصرين متباينين أحدهما هو الجسم والآخر هو الروح .

غير أن علم النفس تحت هذه الصيغة لم يعرف دراسة جدية لتطويره لا موضوعاً ولا منهجاً للكون وبهذا الصدد يقول بوخنسكى : « لقد أدى تقدم علوم الطبيعة فى نفس الوقت [أى القرن 18] إلى نشأة وجهة نظر مادية عن العالم وهى وجهة النظر التى قدر لها أن تنمو بشكل لم تتمكن معه أى فلسفة من فلسفات ذلك العصر من كبح جماحها » (بوخنسكى ص 30-31) ولا يفهم عمق هذا الصراع إلا بالرجوع إلى دراسة القطيعة التى تمت تاريخيّاً بين الكنيسة المسيحية وبين رواد الحركة العلمية فى عصر النهضة . فقد احتكر رجال الكنيسة لقرون حق نشر العلم والمعرفة وأضفوا على الآراء الكنسية فى مختلف مجالات المعرفة صيغة القدسية التى للإنجيل ، واستخدموا سلطتهم لفرضها على الشعوب المسيحية ، وحين بدأت الكشوفات العلمية تكذب معلومات رجال الكنيسة ما كان من هؤلاء إلا أن أعلنوا الحرب على العلماء وحرقوا وعذبوا عدداً منهم . لكن موجة الكشوفات أدت بذوى الفكر الحر فى أوربا إلى الوقوف إلى جانب العلماء فى حربهم ضد الكنيسة التى بدأ سلطانها يتقلص تحت ضغط المد العلمى . وبالنظر إلى أن الفلسفة الأوربية كانت مرتكزة على النظرة المسيحية إلى الكون فقد عمل تصدع هذه النظرة على اهتزاز الفلسفة المرتكزة عليها وبدأت بدورها فى التراجع تدريجياً أمام الفلسفة المبنية على النظرة المادية التجريبية للكون التى عززت مواقعها مع تقدم الاكتشافات العلمية (4) .

وكما يمكن أن نتوقع فى مثل هذه الحالة فقد أدى الصراع إلى أزمة فكرية فلسفية كان من أبرز مظاهرها تبلور فلسفة الشك لدى هيوم (1711-1776) على الخصوص ،

وإنكار الفلسفة المادية لوجود النفس أو الروح التى جعل منها فولف موضوعا لعلم النفس العقلانى الشيء الذى وضع علم النفس أمام أول أزمة فى تاريخه .

II المرحلة الثانية : المرحلة الكانطية

وقد جاء كانط . إ . (1724-1804) فى خضم هذه الأزمة فحاول أن يجد حلاً للمشكلات الفلسفية المطروحة « دون أن يغفل أى أساس من الأسس الجوهرية للفكر الحديث » (بوخنسكى ص 31) فقسم العالم إلى عالم الظواهر وأطلق عليه العالم التجريبى وعالم الحقيقة المطلقة أو عالم الوجود فى ذاته وقال بإن « معرفة الشيء فى ذاته أى معرفة الحقيقة فى ذاتها بعزلها عن كل المحسوسات يعد أمراً غير ممكن وذلك لأن المعرفة لايمكن أن تتعدى حدود الحدس الحسى . إذ أن المقولات الفكرية إذا ماتعدت مجال الحس فإنها تصبح خالية من أى محتوى فكرى وبالتالى فإنه يصبح من المستحيل إيجاد حلول لكبريات مشاكل الوجود والحياة الإنسانية . وهكذا فإنه يصبح من المستحيل على الميتافيزيقا أن تعالج موضوعات المعرفة » (بوخنسكى ص 31-32) . وتبعاً لذلك نفى كانط إمكانية قيام علم نفس عقلانى كما صاغه فولف نظراً لأن موضوع النفس أو الروح غير قابل للإدراك عن طريق العقل ، وأبقى على إمكانية وجود علم نفس تجريبى ويرى بعض مؤرخى علم النفس (فلوجل 1973 ، مويلر 1976) أنه كان يشير بذلك إلى إمكانية قيام علم نفس موضوعى حتى وإن لم يكن هو شخصيا يثق كثيراً فى ذلك (مويلر 1976) . غير أن كانط بإنكاره لقيام علم نفس يدرس الروح لم يكن ينكر وجود الروح بل نفى إمكانية معرفتها بالعقل وقال بأن هناك وسائل أخرى غير عقلية للبت فيها . ولا ننسى أن كانط ناقش كثيراً من القضايا الميتافيزيقية كخلود النفس والحرية ووجود الله ولم ينكرها بل تقبلها على أنها مسلمات لاتخضع لنقاش عقلى (بوخنسكى ص 32) .

إن نظرية كانط فى المعرفة قد نجحت فى الحفاظ على ثنائية الإنسان بشقيه المادى والميتافيزيقى ، كما نجحت فى التوفيق بين المعتقدات المسيحية وبين النظرة المادية إلى الكون وذلك حين جعلت المعرفة العلمية قاصرة على الوجود المادى المحسوس أما أشكال الوجود غير المادية فجعلت معرفتها قائمة على العقيدة وعلى الضرورة الأخلاقية ، وهى بذلك تمثل خطوة انتقالية من التصور الفولفى للإنسان الذى يرتكز على إعطاء الأولوية للجانب الروحى العقلانى على حساب الجانب المادى فيه وذلك فى اتجاه تصور مادى للإنسان يقوم على نفى الجانب الروحى والاقتصار على الجانب المادى منه فقط .

III المرحلة الثالثة : المرحلة الوضعية الداروينية .

لقد استمر تأثير كانط قويا على الفكر الأوربى خلال النصف الأول من القرن

التاسع عشر قبل أن تولد نظريات مادية عديدة استطاعت أن تكتسح ليس فكر كانط وحسب وإنما كل النظريات التى يطلق عليها الآن النظريات المثالية مثل نظريات فخته (1762-1814) وشيلنج (1775-1854) وهيجل (1770-1831) . ومن بين تلك النظريات المادية يذكر بوخنسكى : المادية الألمانية التى دعا إليها كل من فورباغ (1804-1872) ومولیشوت (1822-1893) وبوشنر (1824-1899) وكارل فوجت (....) ويجدر بنا كذلك ذكر المذهب الوضعى الذى دعا إليه أوجست كونت (1798-1857) فى فرنسا ثم واصل الأخذ به بعد « جون ستيوارت ميل » فى إنجلترا و « ارنست لاس » و « فريديريك جولد » فى ألمانيا (....) ثم جاءت نظرية « داروين » (1908-1882) فى التطور لتساعد على انتشار هذين الاتجاهين الفكريين (....) وفى الفترة الواقعة مابين 1850 و 1870 تمكنت النظرية التطورية الآلية ذات النزعة المادية الصريحة فى أن تضرب أطنابها فى أوربا (بوخنسكى ص 35-36) .

هذا النص المركز يعطينا نظرة عامة عن الفكر الذى ساد أوربا منذ منتصف القرن 19 ولن نستطيع هنا دراسة كل النظريات التى أشار إليها صاحب النص لكننا سنكتفى بنموذج واحد هو الوضعية المنطقية التى أسسها كونت .

النظرية الوضعية :

لقد طرح كونت تصوراً كونياً للتاريخ الإنسانى يعرف بقانون المراحل الثلاث افترض فيه أن الإنسانية مرت خلال تطورها بثلاث مراحل :

- المرحلة الأولى هى المرحلة الدينية
- المرحلة الثانية هى المرحلة الميتافيزيقية
- المرحلة الثالثة هى المرحلة الوضعية

وفى رأى كونت أن المرحلتين الدينية والميتافيزيقية قد استنفذتا مهمتهما التاريخية ولذا كرس كل جهوده لرسم معالم المرحلة الوضعية التى يرى أنها تمثل مستقبل الإنسانية من جميع النواحي الفكرية والاجتماعية والسياسية والأخلاقية .. وسنقتصر هنا على خصائص المرحلة الوضعية من الناحية المعرفية التى لها صلة مباشرة بمشكلات علم النفس .

ففيما يتعلق بالتفكير الإنسانى يرى كونت أن الثورة الإنسانية التى تميز المرحلة الوضعية تتمثل فى التخلى عن البحث فى المطلقات أو العلل الأولى للظواهر التى كانت محور التفكير خلال المرحلتين السابقتين والتوجه نحو البحث عن القوانين أي العلاقات الثابتة التى تربط بين الظواهر الملاحظة . أما مجال البحث فسيكون كل ما يقبل الملاحظة باعتبارها الوسيلة الوحيدة الممكنة للوصول إلى المعرفة ، وفى هذه الحالة فإن كل واقعة ـ سواء اكتشفت بطريقة عقلانية أو تجريبية ـ ستقيم علميتها بمقدار مطابقتها المباشرة أو غير المباشرة

للظواهر الملاحظة . وأمام هذا المعيار تتساوى الظواهر المادية كالوزن والقوة مع ظواهر أقل مادية كالتفكير والأخلاق (كونت 1963 ص 73-75) .

وبناء على ماسبق اختار كونت العلوم التى تدرس موضوعات قابلة للدراسة الوضعية ورتبها وفقاً للتسلسل تاريخى ومنطقى يبدأ من العلم الذى يتناول الظواهر الموضوعية الأكثر بساطة والأقدم تاريخياً ويتدرج نحو العلوم الأكثر تعقيداً والأكثر حداثة ، وانتهى إلى منظومة من ستة علوم مرتبة كالتالى : الرياضيات ، علم الفلك ، الفيزياء ، الكيمياء ، علم الأحياء ، ثم علم الاجتماع . وجعلها تتجه بهذا الترتيب لخدمة هدف أسمى هو الإنسانية التى يدرسها علم الاجتماع . أما العلوم الأخرى ـ من غير هذه الستة ـ التى كانت معروفة على عهد كونت فقد أنكر علميتها وألغاها من قائمة العلوم الوضعية بحكم أنها تنتمى إلى إحدى المرحلتين السابقتين الدينية أو الميتافيزيقية اللتين تجاوزتهما فلسفة كونت . ومن هذه العلوم علم النفس الذى شطب عليه بسبب مشاكل منهجية وموضعية تجعله لايخضع لمعايير الوضعية ويمكن اختصارها فى ثلاث نقط :

1 - ليست هناك ظواهر يمكن أن تشكل علما مستقلاً خارج العلوم المذكورة أعلاه والظواهر النفسية إما أن تكون تاريخية فتحال حينئذ على علم الاجتماع وإما أن تكون عضوية فتضاف إلى موضوعات علم الأحياء ، وبناء عليه فلا ضرورة لوجود علم نفس لأنه ليس له موضوع .

2 - إن الاستبطان كمنهج للدراسة لايتوفر على شروط الملاحظة العلمية . ذلك أن أحداً لايمكنه أن يكون مطلاً من النافذه ليرى نفسه سائراً فى الطريق كما لايمكنه داخل المسرح أن يكون ممثلاً على الخشبة ومتفرجا فى القاعة .

3 - وأخيراً فإن علم النفس كما صاغه فولف وكما وصل إلى كونت عن طريق الفلاسفة الفرنسيين أمثال مالبرانش ن (1638-1775) وباسكال ب (1623-1662) وكما كان يمارس من طرف الألمانى سمر أ (1734-1815) فى باريس لعـــلاج الاضطرابات السلوكية حيث لابد أن يكون قد بلغ كونت شيئا من الضجة التى أحدثتها المسمرية فى الأوساط العلمية الفرنسية . كل هذا كان يرى فيه صاحب الفلسفة الوضعية كثيراً من خصائص المرحلتين الدينية والميتافزيقية بما جعل علم النفس لايستحق فى نظره البقاء فى جو الوضعية التى تميز العقلية الحديثة .

إن النظرة الوضعية إلى العلوم ليست مرتكزة بالأساس على رؤية منهجية بل تستند قبل ذلك إلى رؤية مادية للكون بحيث لاتقبل منه إلا ما كان ذا وجود مادى يمكن الوصول إليه عن طريق الملاحظة . أما مالم يكن كذلك فإن الوضعى لا يبحث عن وسيلة أخرى غير الملاحظة للوصول إليه بل ينكره وينفى

وجوده بكل بساطة وتهمنا هنا نتائج تلك الرؤية على الإنسان إذ أن الإنسان فى المنظورين الدينى وكذلك الفلسفى المثالى كان ينظر إليه على أنه تركيبة لعنصرين أحدهما جسمى والآخر رُوحى وكان علم النفس بناء على ذلك يهتم بدراسة كلا الجانبين وحتى إذا تعذرت دراسة الجانب الروحى الميتافيزيقى بالمناهج التجريبية فإن ذلك لا يعنى نفى وجود هذا الجانب بل قد يبحث له عن منهج آخر ملائم ولكن لاعقلانيا إذا اقتضى الحال أما الإنسان فى المنظور المادى الوضعى فلم يبق منه إلا الجانب الجسمى لأن الجانب الروحى لايعترف به أصلاً، ولذا لن يبحث الوضعيون عن المناهج المناسبة لمعالجته. هذا التصور الأخير وضع علم النفس فى أزمة حقيقية بحيث أصبحت الصياغة الفولفية غير قابلة تماماً للاستمرار فى المناخ الوضعى الجديد وإذا كان كونت لم يقدم صياغة وضعية لعلم النفس بحكم بُعد اهتماماته عن هذا الميدان ـ فإنه قد رسم معالم الصورة التى سيأخذها علم النفس من خلال :

ـ تصوره للإنسان مقتصراً على بعدين فقط هما البعد الحيوى الوظيفى والبعد الاجتماعى .

ـ وانتقاده للاستبطان كمنهج للدراسة فى نفس الوقت الذى كان يضع الملاحظة كوسيلة وحيدة ممكنة المعرفة .

. وإذا أضفنا إلى هذا إن الدراسات العصبية الوظيفية بصورة خاصة (5) قد شهدت تقدما سريعاً خلال الفترة التى كان كونت يدعو فيها إلى فلسفته الجديدة عرفنا مجمل العناصر التى ساهمت فى صياغة علم النفس الجديد على يد فزيولوجيين من أمثال فيبر (1795-1878) وهلمهولتز هـ. (1821-1894)وفونت ف. (1832-1920)...

هذه الاعتبارات تجعلنا نعيد النظر فى التقريرات الأكاديمية التى تقول بأن علم النفس أصبح علماً تجريبياً وموضوعياً عندما انفصل عن الفلسفة (انظر مثلا فلوجل 1973 ص 16 ، ورووكلان 1974 ص 5 ...). ونستطيع أن نؤكد الآن دون أن نبتعد كثيراً عن الحقيقة أن صياغة علم النفس فى صورته الجديدة حوالى منتصف القرن 19 كانت موقفا فلسفيا بالدرجة الأولى ترتب عنه تغيير فى النظر إلى الموضوع والمنهج أو بعبارة أخرى فإنها كانت انعاكسا لتغيير فى الخلفية الفلسفية التى تؤسس علم النفس . وهو أمر يتهرب علماء النفس التجريبيون على الخصوص من الاعتراف به ويبرزون ـ غالبا بحسن نية ـ الدراسات الموضوعية للظواهر النفسية كدليل على استقلال علم النفس عن أى وجهة نظر فلسفية وعلى أنه علم طبيعى كسائر العلوم الفيزيائية والفزيولوجية وغيرها .

وقد حاول علماء النفس خلال النصف الثانى من القرن 19 الالتزام بهذه النظرية المادية الضيقة قدر الإمكان فتركزت بحوثهم حول الظواهر المعروفة حاليا

بالظواهر النفسية الفزيائية وتتلخص فى دراسة استجابة الجسم للمؤثرات المادية الخارجية ، وهى الدراسات التى كانت تدور حولها كل أعمال فريق البحث داخل أول مختبر لعلم النفس أسسه فونت بلايبتزغ سنة 1879 وهو التاريخ الذى يؤرخ منه البعض لبداية علم النفس الحديث .

نظرية داروين وأثرها فى علم النفس :

تحت تأثير التوجه المادى للفكر الأوربى نشأت نظرية داروين حول التطور وقد وجدت تربة فكرية خصبة جعلتها تتسرب إلى كل العلوم الإنسانية دون مشاكل تذكر مما جعلها تصبح بدورها عاملاً مساعداً على ترسيخ التوجه المادى وتعميقه فى العقلية الأوربية ، وكانت أخطر نتائجها فى نظرنا هى تلك التى تجلت فى علم النفس .

فبعد أن جردت النظريات المادية الإنسان من بعده الروحى أبقت له رغم ذلك مكانة متميزة بين الكائنات نابعة من كون الأوربى كان لا يزال ينظر إلى الإنسان ككائن متفرد فى خلقته وفى خصائصه العقلية والنفسية .. تحت تأثير التقاليد الكاثوليكية التى « ألحت دائما على الاختلافات لا التشابهات بين الإنسان وغيره من الحيوانات » (فلوجل 1973 — ص 88) . وحتى عندما نقرأ كتابات كونت الفيلسوف الوضعى نجده يضع الإنسان فى موقع احترام وإجلال فلم تحل ماديته دون تقدير الإنسان وجعل كل فلسفته تدور حول خدمة الإنسان بأحسن شكل تصوره . إلا أن الإنسان سيفقد كل ميزاته تقريبا فى المنظور التطورى وسيصبح حيواناً متطوراً نعم ، ولكن مع الاستمرارية التامة على كل المستويات فيما بينه وبين بقية الحيوانات ففى كتاب « تسلسل الإنسان » (1871) أكد داروين التشابه بين العمليات العقلية للإنسان والحيوان وألح على أهمية الاختيار الجنسى كعامل آخر فى التطور . وفى كتاب « التعبير عن الانفعالات لدى الحيوان والإنسان » (1872) اقترح تفسيراً تطورياً للتغيير الذى يطرأ على الملامح والأوضاع التي تميز الانفعالات الرئيسية فحاول أن يبين أن هذه التغييرات إما أن تكون ذات فائدة بيولوجية أو مرتبطة بحركات لها مثل هذه الفائدة أو بقايا لها (مثل إظهار الأسنان عند الغضب) أو نتيجة للتراث الاجتماعى (مثل ضم الأيدى عند الدعاء والابتهال وكان داروين يعتبره طلبا صامتا لتقييد اليدين) (فلوجل 1974 ص 82) .

وفى ميدان علم النفس « كانت إحدى النتائج المباشرة للنظرة الجديدة المترتبة على نظرية التطور هى اتجاه الأنظار إلى عقول الحيوانات ، وخلال الثلاثين عاماً الأخيرة من القرن 19 وضعت أسس علم نفس الحيوان على يد شنايدر فى ألمانيا وعلى أيدى مجموعة كبيرة من الكتاب فى انجلترا حفزتهم جميعاً بدرجة أو بأخرى أعمال سبنسر وداروين » (فلوجل 1973 ص 87) .

وليس المشكل طبعا فى دراسة سلوك الحيوان لكن المشكل هو فى انعكاسات ذلك على سلوك الإنسان ويمكن أن نتناول تلك الانعكاسات فى خلال نقطتين :

أ ـ يمكن القول من الناحية المنهجية أن دراسة سلوك الحيوان أيسر بكثير من دراسة سلوك الإنسان لاعتبارات متعددة لا مجال للتعرض لها هاهنا . وقد ساعد هذا على فهم سلوك الحيوان بشكل أفضل وأسرع منذ أن بدأت الدراسات الأولى على الحشرات من طرف فابر والتى نشر نتائجها ما بين 1870 و 1904 تحت عنوان « مذكرات فى علم الحشرات » وعلى أثر ظهور الجزء الأول منها ظهر كتاب لبوك « النمل والنحل والزنابير » ثم انتقلت البحوث إلى دراسة الحيوانات الأرقى حتى كانت سنة 1898 حين أدخل ثورندايك (1874-1949) الحيوانات العليا إلى المعمل وأجرى التجارب عليها كما لو كانت كائنات إنسانية (فلوجل 1973) . وقد سهل تقبل علماء النفس لنظرية التطور « الانزلاق » من دراسة الحيوانات العليا إلى دراسة الإنسان بنفس المناهج ومن نفس المنظور دون أن يثير ذلك اعتراضاً أو احتجاجاً . والواقع أنه إذا اعتبرنا الإنسان كائنا مثل جميع الكائنات الحية التى يتألف منها سلم التطور دون أى تخصيص فإن الأمر سيبدو عاديا تماماً . ولذا لا نستغرب أن يتخذ بعض الدارسين لسلوك الحيوانات مواقف متطرفة فى النظر إلى السلوك عموماً مثلما فعل الباحث الألمانى فون أوكسل حين « اتخذ اتجاها ميكانيكيا متطرفا ، وكان مبشراً بالمدرسة السلوكية ، حين اقترح عام 1899 استبعاد كافة المصطلحات السيكولوجية بحيث تحل كلمة استقبال محل كلمة إحساس وكلمة ترديد محل كلمة ذاكرة » (فلوجل 1973 ص 189) .

ولا نحتاج إلى التذكير بأن هذا الانزلاق يتم دائما تحت شعار مزيد من العلمية والموضوعية وأشهر مثال على هذا « انــزلاق » واطسن ج. ب. (1878-1958) الذى بدأ بحوثه النفسية سنة 1907 بدراسة تعلم الفأر اجتياز المتاهات وانتهى بعد بضع سنوات أى ابتداء من سنة 1913 إلى طرح تصور ثورى* جديد لعلم النفس وما يجب عليه لا فى دراسة سلوك الحيوان وحسب وإنما فى دراسة سلوك الإنسان أساسا . إذا تفحصنا نظرية واطسن وجدنا أن الجديد فيها هو جرأة صاحبها على نقل الخطاطات التفسيرية الخاصة بسلوك الحيوان وتطبيقاتها على سلوك الإنسان ، واخضاعهما معاً لنفس مناهج البحث والدراسة ، وهى المهمة التى كان واطسن يعتقد أن سابقيه (ريبو ، فخنر وفونت) لم تكن لديهم الشجاعة الكافية للقيام بها (مويلر 1976 ص 386) . وتتلخص نظريته فى القول بأنه إذا كان من الممكن اختزال سلوك الحيوان إلى استجابات مركبة فى مواجهة المثيرات الخارجية وهو ما يعبر عنه واطسن بالخطاطة : مثير استجابة فإن نفس الخطاطة يمكن أن تطبق على سلوك الإنسان دون

حاجة إلى أخذ دور الذات بعين الاعتبار في حدوث الاستجابة لدى الكائن البشري . كل هذا قام به واطسن بحجة جعل علم النفس علماً طبيعياً على أعلى درجاته العلمية والموضوعية ورغبة منه في تخليص هذا العلم من التقاليد الفلسفية البالية .

ب ـ وهناك نظريات نفسية أخرى تستخدم مناهج مختلفة عن مناهج دراسة سلوك الحيوان بحيث لانلاحظ عليها الانزلاق الذي تحدثنا عنه سابقاً لكنها بقيت محصورة في تصورها للإنسان داخل حدود الحيوان وأقرب مثال على هذا نظرية فرويد فرغم بعد منهج التحليل النفسي عن مناهج دراسة الحيوان فإن النظرية قامت على أساس جانب مشترك بين الإنسان والحيوان هو الغريزة الجنسية وجعلت كل مظاهر النشاط الإنسان تعبيرات عن هذه الغريزة الحيوية سواء أكانت تعبيرات مباشرة أو غير مباشرة .

واختيارنا لنظريتي كل من فرويد وواطسن كمثال نابع من أهميتها الكبرى في تاريخ علم النفس فبتتبعنا لتطور هذا العلم نلاحظ أن العقدين الأولين من القرن العشرين على الخصوص قد تميزا بتبلور مدرسة التحليل النفسي والمدرسة السلوكية كتيارين كبيرين في علم النفس وبالرغم من أن تقريرات كل من واطسن وفرويد قد ثبت قصورها عن تفسير كل أنواع السلوك الإنساني فإن تلاميذهما الذين حاولوا تجاوز هاتين النظريتين لم يعيدوا النظر في التصور الأساسي للإنسان الذي تقوم عليه النظريتان بقدر ماحاولوا سد الثغرات التي تركتها هذه النظرية أو تلك بفرضيات جديدة مع البقاء داخل حدود التصور السابق . ومن هنا نرى أن أغلب النظريات الجديدة في علم النفس لاتكاد تخرج عن أحد هذين التيارين فهي إما فرويدية جديدة أو سلوكية جديدة . أما التيار الجديد الذي يختلف فعلاً عن هذين فهو التيار الظاهراتي ذلك أنه يقوم على تصور مختلف للإنسان كما سنرى .

III علم النفس في القرن العشرين :

إن علم النفس سواء في صورته التجريبية التقليدية أو كما صاغته الفرويدية والسلوكية وغيرهما لم يقنع أحداً بكفايته لفهم السلوك الإنساني . ولذلك شهدت نهاية القرن الماضي وبداية هذا القرن موجة قوية من النقد بين مختلف المدارس والاتجاهات . وقد كتاب بولتزرج . (1903-1942) سنة 1929 عن هذه الوضعية المتأزمة مايلي : « إن علم النفس إنما يعاني من مزيد من النقد لامن مزيد من الدوجماطيقية فتاريخه منذ خمسين عاماً يبدو أساساً أنه سلسلة من النقد (....) ولقد قال لايبتز عن الفلاسفة أنهم على حق في ما يؤكدونه ومخطئون فيما ينفونه ويبدو أن الأمر على العكس بالنسبة للسيكولوجيين فهم مخطئون في ما يؤكدونه ويصيبون فقط ما ينفونه (بولتزر ص 23) . ويعكس هذا الوضع في نظرنا فشل علماء النفس في تقديم تصور صحيح لموضوع علم النفس يحظى بحد أدنى من الانشقاق بين الجميع

فكل نظرية جديدة تقوم على أساس نقد الوضع السابق دون أن تستطيع تقديم بديل مرض فتأتى نظرية أخرى لتنتقدها وهكذا دواليك .

وحسب رأينا فإن تشخيص بولتزر لأزمة علم النفس يستحق منا وقفة خاصة نظراً لأن نقده لمس جوهر المشكلة ولم يقف عند مستوى السطح أو الشكل . فهو يرى من ناحية أولى أن الفوضى فى مواقف علماء النفس « تعود ببساطة إلى أن عدم اتفاق الرأى حول المجال الصحيح لعلم النفس لا يسمح بمعرفة دقيقة لما هو أساسى بالفعل وما هو ليس كذلك » (ص 21) ويرى من ناحية أخرى أن علاج هذه الوضعية يمكن أن يقوم على « قطع كافة الصلات بالسيكولوجيا التى وجدت حتى وقتنا هذا » ومن يدرى ؟ إذا ما كانت من الممكن أن تقوم سيكولوجيا علمية فمن الجائز أنه لن يكون بينها وبين ما نطلق عليه سيكولوجيا حتى تلك الصلة الموجودة بين الفزياء الحديثة وفزياء أرسطو .

ولكى نوضح الموقف الحالى يجب أن نعود إلى جذور السيكولوجيا لنرى ما إذا كانت توجد حقاً مجموعة من الظواهر الحقيقية التى تبرر قيام علم جديد ضمن علوم الإنسان . غير أنه ينبغى لذلك أن نسقط من حسابنا ذلك المنظور الخاص بصدد الإنسان الذى يقدمه لنا البناء المركزى للسيكولوجيا (الحالية) . وإننا نتخذ فى الوقت نفسه احتياطا آخر . فنحن لا نعتقد أننا مضطرون إطلاقاً للبحث عن صيغة تلائم فى نفس الوقت سيكولوجيا الإنسان والحيوان ، حتى ولو أدى الأمر إلى الوصول إلى مفهوم ينطبق على الإنسان فقط ويستبعد الحيوان ، لأننا إذا بحثنا عن صيغة سيكولوجية يمكن أن تنطبق فى نفس الوقت على الإنسان والحيوان فيجب أن تكون هناك أرض مشتركة بينهما مما سيدفعنا إلى وجهة النظر البيولوجية . وهى نظرة أسىء استخدامها فى السيكولوجيا الكلاسيكية (ص 35) .

وإننا نرى أن المطلب الذى أوضحه بولتزر كان ولا يزال مطلباً أساسياً لأى محاولة لبناء علم النفس من جديد . ونعتقد أن التيار الذى طرح تصوراً جديداً يصب فى هذا الاتجاه ـ دون أن تكون هناك أية علاقة مباشرة بينه وبين مواقف بولترز ـ هو التيار الظاهراتى وجدَّته تعود إلى اختلاف الرؤية الفلسفية للإنسان لدى رواد هذا الاتجاه عن رؤية علماء النفس التجريبيين والاكلنيكيين معاً . وسنتناول بإيجاز الجوانب التى لها علاقة بعلم النفس فى هذا الاتجاه ، ينتقد هوسرل (1859-1938) دعاة علم النفس التجربيين الوضعيين بكونهم ينظرون إلى الإنسان على أنه شىء من أشياء العالم . وإذا كان حقاً أن الإنسان يشكل جزءاً من هذا العالم فإن من الحق أيضاً أن العالم ليس سوى موضوع قصدى للإنسان الذى يفكر فيه . ولهذا لا يمكن التعامل مع الإنسان كشىء تتحكم فيه مؤثرات فزيائية ووظيفية واجتماعية من

الخارج فقط (مويلر 1976 ص 511) ومن هذه الزاوية يمكن اعتبار الاتجاه الظاهراتى رد فعل ضد الحتمية الآلية التى تدعو إليها كل من السلوكية والتحليل النفسى . إذ أن المدرسة الأولى تقول بأن السلوك الإنسانى هو نتيجة حتمية لوقوع المؤثرات الخارجية على الجسم أما المدرسة الثانية فترى بأن السلوك تعبير آلى عن غرائز حيوية ويتم ذلك بشكل لا شعورى وخارج إرادة الفرد .

فى مقابل هذا ، يرى الظاهراتيون أن الإنسان مسؤول عن أفعاله وأنه قادر على التحكم فى مصيره ولذلك لايبحثون فى المؤثرات الخارجية التى تدفع الفرد إلى السلوك بشكل أو بآخر بل يهتمون بمعرفة كيفية إدراك الفرد للأحداث والمعنى الذى يضفيه عليها باعتبار هذا هو الوسيلة المثلى لفهم سلوك الإنسان . وعلى العكس من سلوك الحيوان الذى يمكن التنبؤ به ومراقبته من خلال تأثير البيئة عليه فإن سلوك الإنسان خاضع لتصور الفرد عن العالم ولإدراكه للموقف الراهن الذى يواجهه بصورة خاصة . وبسبب تأكيد بعض النظريات الظاهراتية على الفوارق التى تميز الإنسان عن الحيوان وبالأخص الحرية والاتجاه نحو إعلاء الذات أو السمو بها فإنه يطلق عليها النظريات الأنسية . (هلفارد وآخرون 1980 ص 11-12) إن هذه الرؤية الجديدة نوعياً ــ والتى نعتقد أنها تمثل خطوة كبرى إلى الأمام فى رد الاعتبار إلى الإنسان ــ لم تؤثر فى علم النفس بشكل كبير . فقد انحصر تأثيرها فى رجال العلاج النفسى خاصة . والإشارة إلى أعمال ياسبرز ك . وبينسفانغر ل . ومينكوفسكى أ ...

وربما كان السبب فى ذلك هو أن هوسرل لم يكن يهدف من وراء نقده لعلم النفس السائد إلى تقديم بديل عنه بقدر ماكان يهدف إلى بيان حدوده فقط (مويلر 1976 ص 511)

المشكلات الكبرى فى علم النفس المعاصر :

إن النظرة التاريخية السابقة تعيننا على فهم المشكلات الحالية التى يتخبط فيها علم النفس ، وسنتناول فيما يلى أهم تلك المشكلات فى صلتها بالتصور الغربى للإنسان .

إن أخطر مشاكل علم النفس فى نظرنا هو أن علماء النفس يعتقدون أنهم يقدمون من خلال دراساتهم « حقائق علمية » تمكن الاستفادة منها كما يستفاد من القوانين الفزيائية والرياضية بناء على أن علم النفس مستقل عن أية فلسفة ولا علاقة له بأى ثقافة أو إيديولوجية محددة . ونحن نعتقد أن هذه مغالطة كبرى وأن الذين يروجون لها يتجاهلون عدة أمور :

أ ــ إن انفصال علم النفس عن الفلسفة لايعدو كونه وهماً فقط . وليس هناك فى تاريخ علم النفس مايسمح لنا بالقول بأن علم النفس انفصل عن الفلسفة فى يوم من الأيام . فعندما قرر علماء النفس فى حوالى

منتصف القرن الماضي الاكتفاء بدراسة الظواهر النفسية القابلة للملاحظة والقياس فقط دون غيرها كانوا يعبرون في واقع الأمر عن موقف فلسفي أملاه عليهم اقتناعهم بالفلسفة الوضعية المادية كما أشرنا لأن إنكار وجود الظواهر النفسية غير القابلة للملاحظة والقياس واستبعادها نهائيا من البحث ليس موقفاً علمياً كما قد يحلو للبعض أن يسميه ، بل الأولى أن يكون الاعتراف بوجودها وبعدم توفر الوسائل لدراستها مؤقتا في المستوى المعرفي الراهن موقفاً أكثر علمية وموضوعية . ويمكن القول باختصار أن كل تغير في مواقف علماء النفس يعكس تغيراً في المواقف الفلسفية وقد رصدنا في الفقرة السابقة جانبا من هذه التغيرات .

ب ـ إن علماء النفس لم يضعوا تصوراً للإنسان انطلاقاً من أبحاثهم ودراساتهم بل إنهم يقومون بأبحاثهم ودراساتهم في ضوء تصور ضمني للإنسان نشأوا على التعامل به داخل مجتمعهم وأصبح جزءاً من فكرهم بحيث لا ينتبه إلى خصائصه ومكوناته إلا من كانت لديه ثقافة فلسفية جيدة باعتبار أن الفلسفة هي التي تعالج هذا الموضوع بشكل مباشر وصريح أما بالنسبة لأغلبية علماء النفس فليس هناك مايدعوهم إلى التفكير في تصورهم حول الإنسان وإعادة النظر فيه .

ونتيجة ذلك أنهم حين يقومون بملاحظة عينات الدراسة يسقطون عليها بشكل لا شعوري ـ إن صح التعبير ـ تصورهم ذاك عن الإنسان أو يفسرون النتائج التي يحصلون عليها في ضوء ذلك التصور مما يعززه أكثر ويعمل على ترسيخه واستمراريته ، ومن هنا نستنتج بأن معطيات علم النفس الحالي إنما تعكس التصور الغربي السائد حول الإنسان وليس الحقائق العلمية الموضوعية عن الإنسان كما يعتقد البعض وإذا تقرر هذا جاز لنا أن نتساءل بعد ذلك : وما المشكل في التصور الغربي للإنسان ؟

إن الحديث عن المشكلات التي تنبثق عن التصور يمكن أن يشمل ثلاث نقط :

1 ـ يلاحظ أن علماء النفس ـ وخاصة في الولايات المتحدة الأمريكية ـ وبسبب افتقادهم لتصور صحيح ومتكامل عن الإنسان ، اتجهوا إلى التركيز على موضوعات منعزلة وسهلة على الدراسة من مجموع أنماط السلوك الإنساني . وقد سبق لبولتزر أن أشار إلى هذا منذ حوالي ستين عاماً عندما كتب يقول : « إن السيكولوجيين (...) يأخذون على السيكولوجيا الكلاسيكية تجاهلها وحدة الإنسان وكليته وأنها اكتفت بالتأليف بين عناصر لا دلالة لها وأنها نظمت تجارب شديدة التجريد لا تتصل إلا بالمشاكل الوظيفية من المتعذر بل من المستحيل تكاميلها في الحياة الواقعية للإنسان » (بولتزر ص 25-26) . وقد بقيت هذه المشكلة قائمة دون حل رغم محاولات كل من مدرسة التحليل النفسي ومدرسة الشكل الالتزام بدراسة الإنسان في كليته وجعل ذلك شرطاً ضرورياً لأي دراسة نفسية (مويلر 1976 ، ص 543) ؛ فقد بين

الواقع أن فهم كل منهما لكلية الإنسان كان فهماً ضيقاً وبدل أن يدرسوا سلوك الإنسان من جميع جوانبه ومظاهره ركزوا على جانب واحد فقط ، فالنسبة لنظريات التحليل النفسى جعلت كلا منها محورا واحدا بشخصية الإنسان وحاولت أن تفسر به كل أنماط السلوك الإنسانى مغفلة بقية الجوانب الأخرى أما مدرسة الشكل فإنها كانت تفهم الكلية كرد فعل من النظريات الارتباطية ـ الذرية إن صح التعبير ـ فى الادراك ففى مواجهة هذه الأخيرة قالت بأن الإنسان لا يؤلف بين ذرات أو عناصر منفصلة فى المجال الإدراكى بل يدرك المجال ككل . فالأمر إذن يتعلق بكلية الإدراك وليس بكلية الإنسان .

وقد عبر شاطو (1972) حديثاً عن هذا المشكل بشكل تفصيلى حين قال : « لقد درس علم النفس عندنا جيداً بعض المناطق من الجهاز النفسى مثل الإدارك والاشراط ، التعلم ، العمليات العقلية ، بعض العقد النفسية ، رسم الأطفال ، السنة الأولى من العمر ، وعالج بنجاح مجالات أخرى كالتيقظ والذاكرة والمراهقة ، لكن بقيت مجالات أخرى لما يكد يلمسها : تصرفات العمل ، المواقف الفكرية ، الطاقة النفسية (والقوة الذهنية) ولا يعرف علم النفس كيف يجيب عن أسئلة بسيطة مثل : مامعنى الرجل الحازم ؟ مامعنى الرجل الحصيف ؟ كما يجهل أهمية الأدب والضحك وقريبا من ذلك عن الضمير الأخلاقى (كمعرفة وكممارسة) . إن هذه تشبه أدغالاً فى قلب غابة عذراء لم يستطع علم النفس بل لم يحاول الدخول إليها . هناك أيضاً مناطق يعرف بوجودها وحيث يمكن أن نجد أحياناً ممراً لما يكاد يشق : تصرفات اللعب ، الابتكار (إن دراسة الإبداع حديثة ومحدودة جداً) ، السعة الذهنية ، الصور الذهنية ، الانفعالات وأكثر من ذلك العواطف والإرادة .

إن عدداً من مفاهيم علم النفس التقليدى (الإرادة ، والانتباه ، الحكم مثلاً) قد أهملت هكذا كلية تقريبا رغم أننا نجد آثارها فى الحياة اليومية بدون انقطاع . وهنا نجد سببا رئيسيا لفشل علم النفس عندما يراد تطبيقه ، خاصة عندما يرجع إلى هذه المناطق النفسية فى التطبيقات التربوية . (شاطو 1972 ، ص 9-10) .

ويعلق مويلر (1976 ص 545) على الدراسات النفسية الحالية بقوله : « إن حجر العثرة يكمن فقط فى أن الشجرة تمنع رؤية الغابة ، والحالة هذه أن تراكم الوقائع يحجب مشكلا يظل أساسياً : ما الإنسان ، ليس الإنسان كشيء من بين الأشياء بل كفرد .

2 ـ إن عجز علماء النفس عن مواجهة هذا السؤال الأساسى يجعلهم يتبعون طريقة النعامة فى مواجهة الأخطار فيديرون ظهورهم للسؤال بحجة أنه قضية فلسفية لا تهمهم ويبالغون فى نفس الوقت فى إحاطة أنفسهم داخل المختبرات بآخر التقنيات المتوفرة سواء فى مجال الرياضيات والإحصاء أو فى مجال التشريح ودراسة وظائف الأعضاء أو فى مجال

الالكترونيات لإجراء أدق القياسات الممكنة .. كل ذلك بهدف تعويض فشلهم على المستوى النظرى بنجاح - مهما كان سطحيا - فى مجال استخدام الوسائل والأدوات التقنية ، ولا يخفى أن هذا الهوس باستخدام الأرقام والآلات تكمن وراءه رغبة مستميتة فى إثبات أن علم النفس علم وضعى موضوعى وليست له أية صلة ظاهرة أو باطنة بالفلسفة والأدبيات ولو كان الثمن خلطاً تاماً بين الإنسان وبقية الموضوعات والكائنات التى تدرسها العلوم المختلفة .

ولا نحتاج إلى بيان فى أن هذا الاعتماد على التقنيات والوسائل الموضوعية فى الدراسة يمثل بدورة سببا مباشراً فى حصر البحوث النفسية داخل الظواهر البسيطة المتفرقة والمنعزلة عن بعضها كما رأينا فى النقطة السابقة لأن الظواهر النفسية العليا تستعصى على هذا النوع من المعالجة وفى هذه النقطة بالذات يظهر لنا الارتباط الوثيق بين مفهوم العلم لدى الغربيين وبين تصورهم للإنسان .

3 - نستخلص من كل ما سبق أن علم النفس بالصورة التى رسمناها ليس علماً يسهم فى إنتاج معرفة موضوعية بالواقع الإنسانى بقدر ما يعمل على ترسيخ وتبرير تصور قائم حول الإنسان بإضفاء صبغة العلمية والموضوعية عليه ، وهو من خلال هذه المهمة يؤدى بالتعاون مع غيره من العلوم الإنسانية وظيفة أكبر نترك مويلر (1976 ص 545) أحد مؤرخى علم النفس ليحدثنا عنها « إننا إذا اهتممنا بالبحث عن قاسم مشترك بين العلوم الإنسانية فى عصرنا الحاضر فيمكن أن نجده فى إبراز قيمه الجسم . مصاغاً بأشكال مختلفة جداً لكنها تخدم هدفا واحداً هو تجاوز الثنائية التقليدية للجسم والروح .

إن إعادة الاعتبار إلى الجسم وتعبيراته يدل عليه الاهتمام المتجدد بممارسة اليوغا ، والقبول الذى تلقاه تقنيات الاسترخاء ، والعلاج فى العيادة عن طريق العمل ، وعلم النفس ، وبعض طرق العلاج الجماعى التى تستخدم أساليب ومناهج ذات طبيعة تثير استنكار العامة .

إن هذا الاتجاه له جذوره طبعا فى عقلية عصرنا ، فى الانطلاقة التى تشهدها الدراسات الجنسية بتواز مع « التحرير الجنسى » الشهير . إن استطلاعات كنسى (7) (....) تبدو ورعة جداً منذ أن دخل ماسترز وفرجينيا جونسون ، متابعاه المشهوران ، إلى علم النفس بتقنيات تهدف عمليا إلى تكريس العيوب والانحرافات الجنسية » .

إن هذا النص يشير إلى حقيقة مهمة جداً لابد من إبرازها وتوضيحها ، وهى أن علم النفس لا يحمى تصوراً فلسفيا مجرداً للإنسان فقط بل إنه يعمل علاوة على ذلك على تسويغ واقع الانحرافات والأمراض التى يزخر بها المجتمع الغربى ، والسبب فى رأينا بسيط . ذلك أن انعدام تصور مرجعى صحيح للإنسان ، جعل علماء النفس يتخذون من الواقع الإنسانى الغربى مرجعاً لتصورهم حول الإنسان ، فإذا وجدوا فيه التحلل الأخلاقى والشذوذ الجنسى شائعاً

وتأكدوا من ذلك باستخدام التقنيات الإحصائية ولاحظوا أن الإنسان يتعامل معه على أنه آلة منتجة وترتبط قيمته بمردوديته الإنتاجية لم يبق عليهم إلا أن يدرجوا تلك الخصائص « العادية أو السوية » فى قائمة مواصفات الإنسان بحيث تصبح سمات للشخصية أثبتتها الملاحظة العلمية وحققها الحساب .

وحتى لا نتهم بالتحيز والمبالغة فى حق التصور الغربى للإنسان نترك الكلمة لجان شاطو ليدلى بشهادته عن الإنسان الذى يدرسه علم النفس وعن مشكلاته ، وصاحب هذه الكلمة عالم نفس متضايق ومتبرم من حالة علم النفس المعاصر كما يعبر هو عن نفسه فى مقدمة كتابه ـ التى تبدو له مجانبته كثيراً للصواب . يقول شاطو (1972 ص 24-25) بعد أن تحدث عن بعض المناطق المجهولة فى الإنسان : سيكون من اليسير جداً مضاعفة الأمثلة عن الأدغال* التى لا يجرؤ علم النفس على المغامرة فيها . لكن ما يهم أن نلاحظه هو أن تلك الأدغال تمثل المناطق الأكثر غنى فى ذواتنا وتهم حياتنا أكثر كبشر (وليس حياة العامل أو المنتج بنفس الدرجة) . إن الدراسات حول الحكم ، بالمعنى الذى نقصده فى قولنا رجل حصيف غير موجودة تماماً رغم أن أحد الأهداف الأساسية لكل تربية هو تكوين رجال حصيفين . يحدث هذا كما لو كان هذا المشكل من اختصاص الفلاسفة وكما لو كان مشكلا وهمياً : وللأسف فإن الخبرة اليومية ترينا بما فيه الكفاية أن الأمر ليس كذلك إطلاقاً إننا إذا كنا نقدر إنسانا ، فليس بسبب طريقته فى الإدراك ولا بسبب طرق تعلمه ولكن بسبب أحكامه ، بسبب أخلاقه ، وبسبب سمو عواطفه . وكلها مفاهيم اختفت نهائيا من البحث النفسى ومن كتابات علم النفس . فأن يكون إنسان مدفوعاً إلى الفعل انطلاقاً من قيمه العليا من قيمه الأخلاقية والوطنية والعاطفية فهذا مالا يلتفت إليه علم النفس : إذ أن مفهوم القيمة أيضاً قد ترك كلية للفلاسفة وللحياة العامة ويا للأسف ! . يحدث كل هذا كما لو أن الإنسان الذى يدرسه علم النفس قد بترت منه إنسانيته الحقيقية ، وكما لو أنه لم يبق فيه من المستويات الثلاث الأفلاطونية إلا مستوى البطن . وبعض العضلات تحت الإمرة الصارمة للبطن . لكن الصدر ، ذلك القلب ، تلك الاندفاعة ، تلك الحماسة التى تدفع إلى اقتحام المخاطر وإلى تجاوز الذات : لا يظهر إلا من خلال ومضات نادرة . وتفكير الدماغ . إنه لم يعد إبداعاً وابتكاراً إنه لا يعدو كونه إجراء لآليات عملياتية ، مجرداً عن ذلك الحدس والإبداع اللذان هما الفكر ذاته .

إن علم النفس العملى عندنا يدرس الإنسان وهو ما يزال مرتبطاً كثيراً بعلم نفس الفأر الأبيض . لقد اقتضى الأمر سنوات عدة لكى يقف علم النفس فى هذا الميدان ، ويكتشف أن الحيوان أيضاً قادر على الاكتشاف والاستطلاع . واليوم ما يزال علم النفس لما يبدأ دراسة محتشمة على

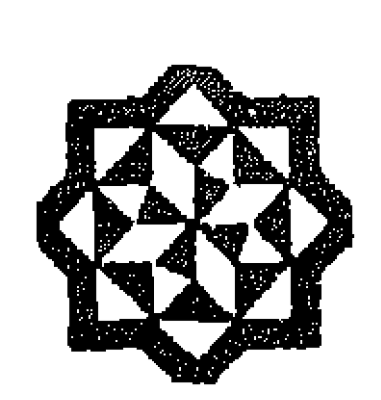
الطفل لهذه المجالات الجديد التي اكتشفت أولا عند الشمبانزى ـ لكن علماء النفس الأوائل فى مرحلة ما قبل العلمية كانوا قد حاولوا دراستها . فى الواقع ، فإنه يقف وراء علم النفس هذا موقف فلسفى ضمنى هو ذاك الذى تخفيه طبعا ايديولوجية علموية متطرفة جداً تتمثل فى إنكار كل ما هو غير آلى فى الإنسان (ولهذا السبب لا تظهر الإرادة أبداً ، وعندما تظهر ، لا تظهر فى صورة آليات للمراقبة) . إنها فلسفة منسجمة مع عصر يعطى الاعتبار من كل جانب للمنتج أكثر مما يعطيه للإنسان ويهدف إلى إحلال الإنسان الآلى محل الإنسان .

لكن الإنسان ليس إنسانا آليا وهو يقاوم كل محاولة للهبوط به إلى هذا الوضع . بهذا وكنتيجة عادلة وغريبة فإن علم النفس العلمى ، بسبب موقفه الفلسفى نفسه ، محكوم عليه بتطبيقات صعبة ومحدودة . (إن التقنيات التى تنجح عندما يتعلق الأمر بالآلات والأشياء المادية لا تنجح بتاتاً عندما يتعلق الأمر بهذا الكائن المعقد والخطر الذى هو الإنسان) .

وبعد ، فنظن أن هذه الشهادة كافية لبيان طبيعة التصور الذى يحمله علماء النفس الغربيون عن الإنسان ، كما نظن أن الأهداف التى يخدمها علم النفس قد اتضحت ولو بشكل أولى . بقى علينا ونحن بصدد ندوة حول « العلوم السلوكية والتطور الحضارى فى البيئة الإسلامية » أن نخرج بخلاصة حول علم النفس المعاصر وموقعه فى البيئة الإسلامية فنقول : إن علم النفس الغربى الحالى بتصوره للإنسان وبأهدافه الحضارية البعيدة لا يمكن أن تتمثله البيئة الإسلامية ذات التصور والأهداف الحضارية المختلفة جذريا عن تلك التى تحملها البيئة الأوربية .

ولذلك يجب علينا التفكير فى بناء علم النفس من جديد على أساس من التصور الإسلامى للإنسان وتحديد أهدافه ومهماته بشكل يتلاءم مع الرسالة الحضارية للأمة الإسلامية . ولقد تصور بولتزر سابقاً إمكانية قيام علم النفس لا صلة له تقريبا بعلم النفس المعروف على عهده . ومن يدرى ؟ فربما كان علم النفس الجديد أيضا ضعيف الصلة بعلم النفس الحالى لدرجة أن لا توجد بينهما حتى تلك الصلة الموجودة بين الفزياء الحديثة وفزياء أرسطو .

والسلام عليكم ورحمة الله .



الهوامش

١ ـ انظر مثلاً :

ـ منبخر .و. : كل شيء عن نفسك (تعريب محمد العزاوى)
القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ، 1962

ـ هافمان .إ. : عصر علم النفس (تعريب محمد إبراهيم زيد)
مصر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1972

ـ يوسف مصطفى : علم النفس الحديث : معالم ونماذج من دراساته
القاهرة ، مكتبة الانجلو المصرية 1967

2 ـ يختلف الباحثون حول تاريخ ظهور مصطلح « علم النفس » فبعضهم يقول بأن عالم اللاهوت الألمانى ميلا نختون MELANCHTON قد استعمله مراراً سنة 1560 . ويرجع البعض استعماله لأول مرة إلى غلوكل GLOECKEL سنة 1590حيث يوجد ضمن عنوان كتاب له صدر فى تلك السنة . بينما يرى البعض الآخر أنه ظهر على يد منطقى مغمور اسمه رودولف نمو كلنيوس R. GOCLENIUS لكن استعماله بقى نادراً حتى القرن الثامن عشر .

3 ـ استعملنا هنا كلمة تجربى لترجمة Emipirique وهى تعنى فى الأصل اللاتينى المعرفة المبنية على الممارسة والخبرة العلمية بدل النظريات ويقابلها لفظ عقلانى . وقد نبهنا إلى هذا حتى لا يقع الخلط بينها وبين كلمة تجريبى التى تعنى Experimental .

راجع : جامعة محمد : الخامس : مصطلحات فلسفية . الدار البيضاء ، دار الكتاب ، بدون تاريخ ص 58 ,59 ,63 .

4 ـ من بين أسماء المكتشفين الذين تركوا إسهامات أساسية فى مجالات العلم المختلفة نذكر على سبيل المثال لا الحصر :

ـ لافوازييه (1743 - 1794) فزيائى فرنسى اكتشف الاكسجين .

ـ ترومبلى (1710 - 1784) عالم أحياء سويسرى بدأ دراسة الكائنات المجهرية .

ـ مورغانى .ج. (1682 - 1771) باحث إيطالى فى التشريح أسهم فى تقدم الدراسات حول تشريح الدماغ .

ـ نيشا .ك. (1771 - 1802) باحث فرنسى فى التشريح أسهم فى دراسة أمراض الأنسجة العضوية ...

5 ـ يمكن الرجوع إلى روكلات (1974 ص 11-13)من أجل الاطلاع على العلاقة الوثيقة بين الكشوفات التى تمت فى ميدان علم وظائف الأعضاء وبين نوعية الموضوعات التى درسها علماء النفس خلال النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، ونذكر هنا على سبيل المثال فقط أن هلمهولتز قد أثبت حوالى سنة 1850 أن سرعة التيار العصبى أبطأ بكثير مما كان يتصور سابقاً وأنها بالتالى قابلة للقياس ، وكان لهذا الاكتشاف أثر مباشر على توجه علماء النفس ، ومن ضمنهم هلمهولتز نفسه ، إلى دراسة زمن المرجع .

6 ـ لا ينبغى أن يفهم من كلامنا أننا نعتبر التصور الظاهراتى هو التصور الصحيح للإنسان بل إننا نرى أنه يشتمل على عناصر جديدة وإيجابية إذا ما قورن بالتصور السابق فقط .

7 ـ ألفرد كنسى : عالم أحياء أمريكى وأستاذ بجامعة إنديانا ، قام بإجراءا استطلاع واسع حول الجنس شمل حوالى 16 ألف شخص من مختلف أنحاء الولايات المتحدة ومن مختلف فئات الشعب الأمريكى . وكان هدفه جمع الوقائع حول هذا الموضوع دون مراعاة القيم الأخلاقية أو التقاليد الاجتماعية ودون أى فكرة مسبقة حول ما هو عادى أو شاذ ، نادر أو مبتذل من الممارسات الجنسية وذلك بقصد الكشف عن الممارسات الفعلية للأفراد ومعرفة العوامل الكامنة وراء الفروق بينهم فى السلوك الجنسى النتائج كانت فضيحة طبعاً !

* أنظر نصا سابقاً لنفس الكاتب فى هذا المقال ص 43(صاحب البحث) .



استراتيجية التغيير التنظيمي
مدخل إسلامي مقارن

د / أبو اليزيد العجمى

رسالة دكتوراه مقدمة من/ محمد المحمدى الماضى المدرس المساعد بكلية التجارة جامعة القاهرة إلى قسم إدارة الأعمال بإشراف الأستاذ الدكتور/ على عبد المجيد عبده أجيزت الرسالة فى سبتمبر سنة ١٩٨٩ .

بدأ الاهتمام بالتغيير التنظيمى كاستراتيجية مفضلة لتحسين أداء الأفراد والجماعات ، بدأ منذ فترة أى فى العقود الأربعة الأخيرة من هذا القرن ، وبرغم تتابع الكتابات والدراسات العلمية حول هذا الأمر فإنه لا يزال غامضا من جهة ، ومتجها الوجهة الغربية بشكل أو بآخر من جهة ثانية . تلمح ذلك حين تعلم أن المختصين فى العلوم الإدارية والاجتماعية قد حددوا المدخل لهذا التغيير فى ثلاثة مداخل :

- مدخل هيكلى يركز على الهيكل التنظيمى وتصمميه .
- مدخل (تكنولوجى) يركز على الأدوات الفنية المتقدمة وأساليب العمل وتصميم المهام .
- مدخل إنسانى ويركز على الفرد والجماعة .

لكن أسئلة كثيرة لا تزال تحتاج إلى إجابة ليزول الغموض الملابس لهذه الدراسات من الأسئلة المطروحة : ما هو

أستاذ الفلسفة الإسلامية المساعد ـ دار العلوم

أفضل مدخل للتغير التنظيمى (الإصلاح الإدارى) ؟

وهل هناك علاقة بين المدخل الأفضل وبين غيره من المداخل ؟

كان إحساس الباحث لهذا الغموض سببا من أسباب اختياره هذا الموضوع للدراسة . أما لماذا جعله مدخلا إسلاميا مقارنا بالمداخل الأخرى فقد كان ذلك استجابة للواقع وطموحا إلى مستقبل مشرق ، وذلك أنه نظر إلى الواقع فوجد أن الشكوى من تدنى الأداء ، وانخفاض الإنتاج وما يتصل بهذا لا تزال موجودة بل ربما احتدت أكثر من ذى قبل رغم وجود الدراسات التى بينت المداخل المشار إليها أو بعضها على الأقل .

وقد هداه تفكيره الإسلامى إلى أن جانبا مفقودا ينبغى الاخذ به وهو الاهتمام بالرؤية الإسلامية والمدخل الإسلامى فى هذا الصدد ، وقد زكى استنباطه هذا ما وجده فى ملف هذا الموضوع حيث نبه إلى ذلك عالمان غربيان هما لوثر جوليك وجيمس بولوك وكانت مصر قد استقدمتها لإصلاح الإدارة الحكومية فى الستينات .

وقد جاء فى تقريرهما فصلا عن (الإسلام والحكم) ومما جاء فيه : « إننا ندرك حق الإدراك أن النظم الحكومية تتكيف وفق مقتضيات الجو الثقافى الذى توجد فيه ، ولا يمكن بحث خطط إعادة تنظيم جهاز أى حكومة أو إجراءاتها بمعزل عن تعرف التيارات العامة التى تسود حياة الأمة والمعتقدات الأساسية التى تدين بها ، ومن المهم أن نعترف منذ البداية أن أمر جهاز الحكم ليس بأهم الأمور فالمعتقدات والقيم التى يقوم عليها تفوقه أهمية وخطورة . فإذا استطاع الجهاز أن يبتعث هذه المعتقدات والقيم وأن يصوغها ويشكلها فى صورة نظم فإن التقدم الذى يحرزه الشعب حقا لا يمكن فى النظم الحكومية ، بل فيما تقوم عليه من قوى أخلاقية وفلسفية وروحية » .

وبعد دراسة هذين العالمين لقيم الإسلام ومعتقداته باعتبارها مناخ النظم الحكومية فى مصر يقرران : أن الثقافة الإسلامية من أصلح الأسس للحكم الناجح فى العصر الحديث ، ليس هذا فحسب بل إنها كذلك تقدم للشعب المصرى المبادىء التى يمكن أن يقيم عليها ديمقراطيته الجديدة .

بهذا الوعى اختار الباحث محمد المحمدى موضوع بحثه هذا مدركا أهميته فى أن يكون خطوة على طريق تأصيل إدارة إسلامية أو إصلاح إدارى من منظور إسلامى ، من مدخل جديد لا يفوته أن يقارنه بالمدال الشائعة ليثبت آصالة مدخله وفعاليته فى آن معا .

كل ذلك مستهدفا به إزالة الغموض الذى يحيط بالتغيير التنظيمى من جهة ، ووضع اللبنات الأولى لاستراتيجية لهذا التغيير ذات منطلق إسلامى .

وقد حدد الباحث فى مقدمة بحثه إلى جانب أسباب الاختبار الفروض التى يفترضها لينطلق وهى فروعية تذكر منها :

١ ـ اعترافه بالغموض الذى يخيم على منطقة البحث بهدف العمل على إزالته من خلال مدخله الإسلامى .

٢ ـ إعطاء الجانب البشرى أهميته فى عملية التغيير سواء على مستوى الفرد أم على مستوى الجماعة ، بناءً وإسهاما فى عملية التغيير التنظيمى .

٣ ـ عدم التغافل عن الجانب التقنى فى المسألة باعتباره مساعدا لا أساسا .

٤ ـ توضيح أن النموذج الإسلامى فى التغيير له أهدافه ووسائله التى تميزه عن غيره وتجنب الشعوب مغبة محدودية الهدف ، أو عدم شمولية الوسيلة .

٥ ـ ضرورة اعتماد المصادر الشرعية فى الإسلام منطلقات هامة غير مغفل جانب الحركة فى التاريخ والاجتهاد فى تفسير أحداثه . لذا فهو يتعامل مع الأدلة الشرعية وفق تقسيمات علماء الأصول لها .

وقد جاء هذا البحث فى ستة أبواب رئيسة سبقتها مقدمة طويلة كان يمكن أن تكون فصلا تمهيديا لأنها وفت ما يتصل بالموضوع والمنهج وبعض المشكلات المتعلقة بالبحث .

أما الباب الأول : فقد جاء حديثا عن قضية التغيير التنظيمى فى الإسلام والمداخل الأخرى ، جاء فى فصلين أحدهما للإسلام والآخر للمداخل الأخرى من حيث بيان مفهوم التغيير ومجالاته ونماذجه ، خاتما الباب بنتائج توصل إليها فى عرضه .

وفى الباب الثانى : فى فصول أربعة ، بحث عمومية وشمول مداخل التغيير التنظيمى من حيث النطاق الزمنى ، والنطاق الزمنى ، والنطاق العددى ، والمقاييس فى الإسلام ، وفى غيره .

أما الباب الثالث : فقد اهتم فى فصلين اثنين ، ببحوث حول النفس : طبيعتها وفطريتها وطبيعية تغيرها ، وأثر ذلك فى عملية التغيير التنظيمى .

وفى الباب الرابع : نتائج أحداث التغيير التنظيمى من حيث أهداف التغيير ، ومراحله ، ومراحل تغيير السلوك ككل . ثم محددات الاتصال وتغيير السلوك .

ويختم هذه الفصول والخمسة بخاتمة ونتائج لهذا الباب .

ويجيء الباب الخامس : القادة والتغيير التنظيمى مركزا بحوثه حول القيادة وأهميتها ، وطريقة اختيار القائد ، ونمط القائد وأثره فى عملية التغيير .

كل ذلك فى ضوء نظرة الإسلام مقارنة بالمداخل الأخرى ونظرتها إلى هذه النقطة .

أما الباب السادس : فهو خلاصة ونتائج الدراسة ونظرتها للمستقبل .

وقارىء هذا البحث يلمح نواة جيدة لباحث يؤمل فيه خيرا إن شاء الله ، فأنت تتقابل مع إيجابيات كثيرة نذكر منها :

١ ـ حسن استخدامه للنصوص وحسن استنباطه منها ، وتلمح من خلال هذا أصالة مصادر الباحث فى موضوعه بعامة وفى الشق الإسلامى بخاصة حيث رجع إلى كتب التفسير المعتمدة كما رجع إلى كتب الأصول والأخلاق .

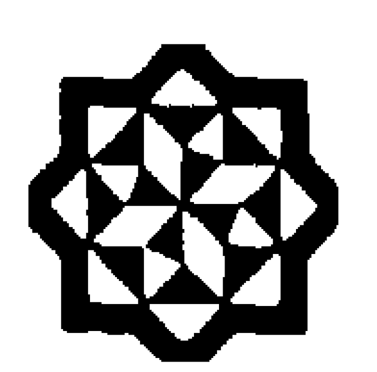
٢ ـ كثرة النماذج التى توضح فكرته وبخاصة إذا تذكرنا أنه يدرك نسبة الغموض فى موضوع الدراسة .

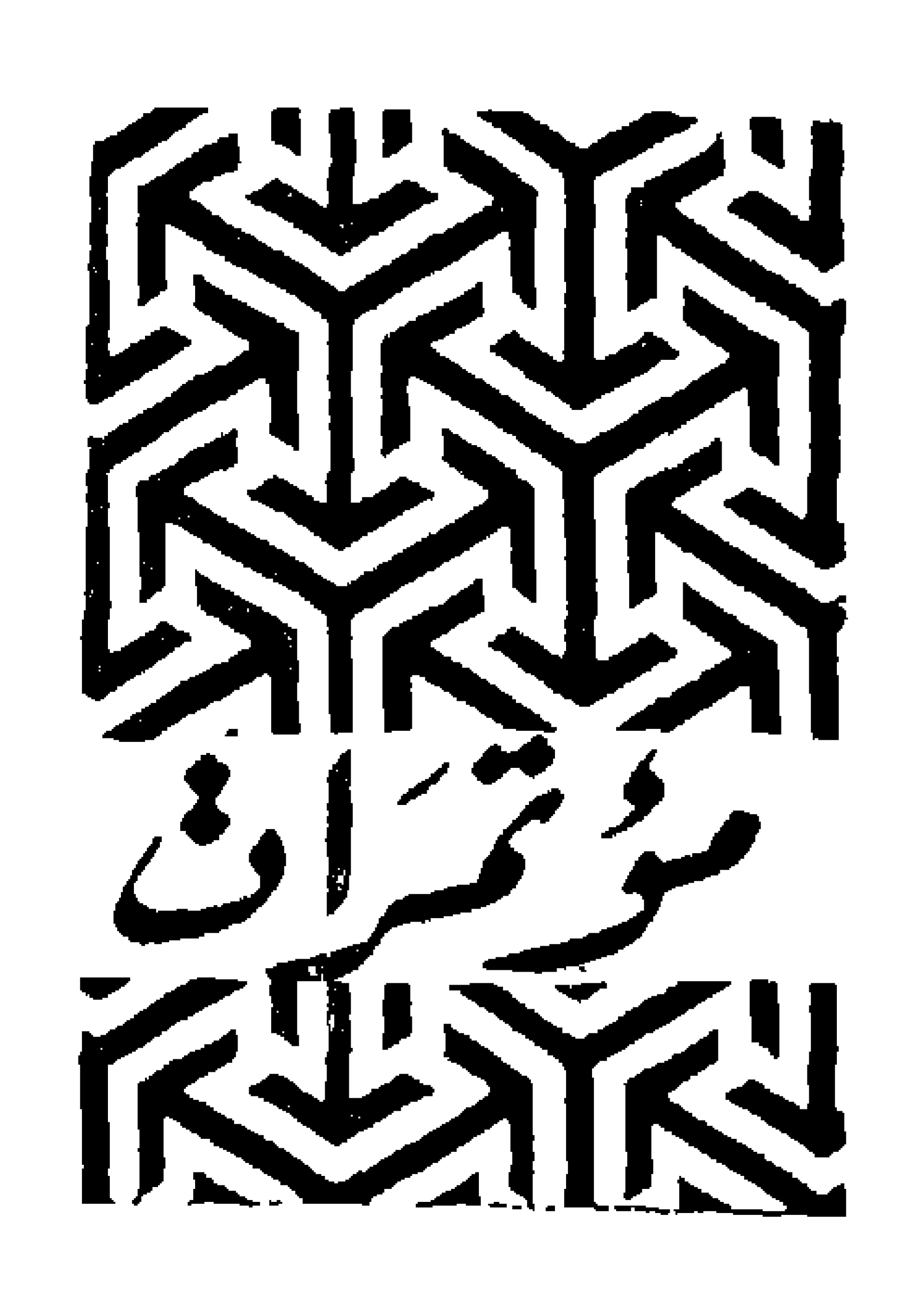
٣ ـ موضوعية المقارنة حين يقارن بين المدخل الإسلامى والمداخل الأخرى ، وذلك ليصل إلى نتيجه دون تكلف أو افتعال .

٤ ـ جودة اللغة وتلك ميزة تفتقد فى كثير من البحوث وبخاصة فى المجالات غير العربية والإسلامية .

لكن ذلك لا يمنع من أنك تصادف بعض الاستطراد ، ولعل له ظروفه وهو الإحساس بالغموض ، كما أن إفراده بابا للخاتمة شكل جديد لم تألفه البحوث العلمية وهذه وجة نظر . وفى حقيقة الأمر نؤكد ما ألمحنا إليه من أن وراء البحث عقلاً ذا رسالة ، وأن بحثه هذا خطوة جادة فى باب ما يسمى بالتأصيل الإسلامى لعلومنا ، أو ما يسمى لدى البعض بإسلامية المعرفة ، وهو بحث يحفز أصحاب الهمم إلى السير فى طريقه إن فى مجاله أو مجالات أخرى بغية الانعتاق من النموذج الغربى الذى يجثم على صدورنا ويعبث بنتاج عقولنا ، وبالتالى يحكم جزاء كبيرا من حركة حياتنا .

فأمنيات طيبات للباحث ، ودعوة صادقة لإخوانه من الجادين للسير على الطريق والله المستعان .





قرارات وتوصيات ندوة :

تكشيف القرآن الكريم - القاهرة

عقدت ندوة تكشيف القرآن الكريم التى نظمها المعهد العالمى للفكر الإسلامى يومى ١٥ ، ١٦ ذى الحجة ١٤٠٩ الموافق ١٨ ، ١٩ يوليو ١٩٨٩ بفندق (فلامنكو) بالزمالك بالقاهرة وبحضور كل من :

١ - د. أمينة الجابر
٢ - د. جمال الدين عطية
٣ - د. حامد ربيع
٤ - د. حسن رجب
٥ - أ. حسنى نصر
٦ - د. رفعت العوضى
٧ - أ. زينب عطية
٨ - أ. سيد حسن
٩ - د. السيد الشاهد
١٠ - د. سيف الدين عبد الفتاح
١١ - د. شوقى دنيا
١٢ - أ. صلاح الدين حفنى
١٣ - د. طه جابر فياض العلوانى
١٤ - د. الطيب زين العابدين
١٥ - د. عبد الخبير عطا
١٦ - أ. عبد العزيز صقر
١٧ - د. عبد الهادى النجار
١٨ - د. محمد سيد محمد
١٩ - د. محمد عمارة
٢٠ - د. محمد كمال إمام
٢١ - د. محمد المصرى
٢٢ - د. محمد منير حجاب
٢٣ - أ. محيى الدين عطية
٢٤ - أ. مهجة مشهور
٢٥ - د. نادية مصطفى
٢٦ - د. يوسف إبراهيم

وعقدت ثلاث جلسات والجلسة الختامية ، تليت فى الجلسة الأولى الأوراق والتقارير المقدمة من بعض أعضاء الندوة ، وفى الجلستين الثانية والثالثة نوقشت الأوراق المقدمة من زوايا متعددة ، وفى الجلسة الختامية نوقشت التوصيات التى أعدتها لجنة الصياغة المكونة من :

١ ـ د. جمال الدين عطية
٢ ـ د. محمد المصري
٣ ـ د. يوسف إبراهيم
٤ ـ د. محمد كمال إمام
٥ ـ أ. زينب عطية

وأقرت على النحو التالى :

أولا : الهدف من المشروع :

أخذ المعهد العالمى للفكر الإسلامي على عاتقه مهمة إسلامية المعرفة ، والمدخل الطبيعي لها هو تيسير المصدرين الأساسيين ـ القرآن والسنة ـ للمعرفة الإسلامية ليكون فى متناول الباحثين فى الإنسانيات والعلوم الاجتماعية ، ويهدف هذا المشروع ـ فى هذه المرحلة ـ إلى تحليل الموضوعات التى تتضمنها آيات القرآن الكريم بحيث يتم إعداد كشاف ـ فى كل عام ـ ترتب فيه هذه الموضوعات تحت رؤوس مناسبة لتيسير وصول الباحثين والدارسين إلى ما يريدونه من آيات تدور حول موضوعات الإنسانيات والعلوم الاجتماعية .

ثانيا : المكانز والكشافات :

تداول أعضاء الندوة فى مسألة ما إذا كان من الأنسب البدء بتكوين قائمة رؤوس الموضوعات (المكنز) ثم يأتى التكشيف على أساسها ، أم يبدأ بالتكشيف ومن واقع العناوين التى تستخرج ثم يتم إعداد المكنز .

وبعد استيفاء المناقشات رؤى السير فى الأمرين بصورة متزامنة على النحو التالى :

١ – تقوم فرق التكشيف بالعمل وفق رؤوس الموضوعات المستخدمة فى العلوم الإنسانية والاجتماعية ويضاف إليها أثناء التكشيف رؤوس موضوعات جديدة لا تغطيها رؤوس الموضوعات الموجودة .

٢ – توضع المصطلحات القرآنية فى بطاقات وفق ورودها فى الآيات وحسب دلالاتها على موضوعات العلوم محل التكشيف حرصا على أهمية استيعاب الكشاف لكل المصطلحات القرآنية ذات الدلالة الخاصة بالعلم محل التكشيف .

٣ – يوافى الفريق القائم على إعداد قائمة رؤوس الموضوعات بإنتاج فرق التكشيف أولا بأول للاستفادة منها فى عمله بالإضافة إلى ما لديه من مكانز حديثة ، على أن يوزع ما يتم إنجازه من مراحل إعداد المكنز على فرق التكشيف المعنية أولا بأول لمعاونتها فى العمل .

ثالثا : التكشيف والبحث :

التكشيف أداة من أدوات البحث العلمى وينبغى لذلك ما يلى :

١ – أن يكون القائم بالتكشيف أمينا ودقيقا فى نقل المعلومات والآراء المختلفة فينقل ما يتعلق برأس الموضوع المختار سواء وافق رأيه أم لا .

٢ – إذا كان المعنى الوارد فى التفسير لا علاقة له بالآية ، وإنما جاء استطرادا من المفسر فيكتفى بما هو متعلق بالآية .

٣ – إذا انقدح فى ذهن المكشف معنى جديد للآية يتعلق بعلمه يضع له رأس موضوع ويثبته فى بطاقة ويشير إلى ذلك بعبارة المكشف بين قوسين .

٤ – للاعتبارات السابقة ينبغى عند اختيار القائم بالتكشيف الاهتمام بأن يكون على قدر عال فى العلم الذى يكشف له ، وعلى قدر مناسب من المعرفة الإسلامية يمكنه من التعامل مع المراجع تعاملا سليما .

رابعا : مصادر التكشيف :

على المكشف أن يستعين فى القيام بعملية التكشيف بمجموعة من التفاسير المختارة من مدرستى المأثور والمعقول وله أن يرجع إلى الكتب القديمة والحديثة المتخصصة فى العلم موضوع التكشيف .

وقد ناقشت الندوة فى ضوء تجربة الاستعانة بتسعة تفاسير هى :

الطبرى – الطبرسى – الرازى – القرطبى – الشوكانى – الألوسى – المنار – ابن عاشور – الظلال .

وحرصا على نمطية المنتج النهائى فى كل العلوم ، فقد انتهت الندوة إلى توحيد التفاسير التى يستعان بها مع الأخذ فى الاعتبار بمايلى :

١ – أن بعض هذه التفاسير أكثر فائدة لفريق دون الآخر .

٢ – الحاجة إلى إضافة تفاسير أخرى للتفاسير التسعة لاستكمال تمثيلها لاتجاهات التفسير المختلفة وللتيارات الفكرية وقد تم إضافة التفاسير التالية :

١ – لطائف الإشارات للقشيرى .

٢ – تيسير التفسير لابن أطفيش .

٣ – الكشاف للزمخشرى .

خامسا : طريقة التكشيف :

١ – تبدأ عملية التكشيف بقراءة متأنية للقرآن الكريم آية بعد آية ، مع تدبر كل آية واستحضار التقسيمات الكبرى للعلم موضوع التكشيف علها تتعلق بواحد أو أكثر منها . فإذا تأكد للمكشف ألا علاقة للآية بالعلم موضوع التكشيف انتقل إلى الآية التى تليها .

٢ – إذا أحس بأية علاقة ، فإنه حينئذ يبدأ فى قراءة هذه الآية فى التفاسير المختلفة ، ويحسن أن يقرأ التفاسير بترتيبها التاريخى حتى يشعر بالتطور الذى طرأ على فهم المفسرين للقرآن إذ إن التفسير علم حى يعكس حيوية فهم القرآن وصلاحيته لكل زمان .

٣ – إذا وجد فى التفاسير معنى يتعلق بالعلم موضوع التكشيف ، فإنه ينظر أولا فيما إذا كان هذا المعنى مما يستفاد من الآية القرآنية أم أنه جاء استطرادا من المفسر

دون تعلق حقيقى بالآية موضوع التفسير وفى هذه الحالة الأخيرة ينصرف المكشف عن إيراد هذا المعنى فى كشافه إذ إننا بصدد تكشيف القرآن ولسنا بصدد تكشيف التفاسير .

٤ – إذا كان المعنى مما يستفاد من الآية القرآنية ، قام بحصر المعنى – أو المعانى – من مختلف التفاسير ، وتحليله وضبطه تمهيدا للتعبير عنه فى بطاقة التكشيف .

سادسا : التحليل :

١ – مستوى التحليل : ينبغى أن يكون مستوى التحليل عميقا بحيث يستوعب جميع الموضوعات التى يمكن أن تحتملها الآيات مع التأكيد على وضوح الصلة بين رأس الموضوع والآية .

٢ – المعنى هو وحدة التكشيف ، وهذا يعنى أن تفرد بطاقة مستقلة لكل معنى جديد سواء استخرج من آية أو جزء منها أو من مجموعة آيات متتابعة حسب ترتيب المصحف .

٣ – قد يعبر عن المعنى الواحد بأكثر من لفظ وفى هذه الحالة توضع رؤوس الموضوعات المتعددة فى بطاقة واحدة .

٤ – يتبع المعنى المستخرج من الآية تحت رأس الموضوع الفرعى مع الإشارة فى البطاقة إلى التقسيمات الأعم فى العلم التى ينتمى إليها رأس الموضوع الفرعى .

٥ – ولا يشترط لتعلق المعنى بالآية أن يستدل بها على حكم شرعى ، بل مجرد العلاقة بأى صورة من الصور كاف لتبرير استخراج بطاقة تكشيفية بالمعنى الذى قد يكون حكما شرعيا وقد يكون بيانا لسنة اجتماعية أو كونية من سنن الله ، وقد يكون قصصا جاءت للعظة والاعتبار أو غير ذلك من الأغراض .

ويستوى أن تكون علاقة النص بالمعنى بأى طريق من طرق الدلالة .

سابعا : فى ضوء الفترة المرحلية لهذا المشروع والتى سيترتب عليها صدور كشافات منفصلة لكل تخصص يمكن أن يتضمن الكشاف رؤوس الموضوعات الخاصة بالمبادىء الإسلامية التى ترتبط بصفة مباشرة بهذا التخصص .

ثامنا : محتويات البطاقة :

١ – تشتمل البطاقة على رأس الموضوع الفرعى ورأس الموضوع الأصلى الذى ينتمى إليه .

٢ – تذكر الآية القرآنية أو جزؤها المتعلق مباشرة برأس الموضوع مع كتابة اسم السورة ورقم الآية ووضع خط تحت الكلمة الأساسية التى توضح العلاقة بين رأس الموضوع والآية .

٣ – بيان يوضح وجه الدلالة والعلاقة بين رأس الموضوع والآية وتفضل العبارة الموجزة على أن تكون دالة .. مع الإشارة

إلى التفسير أو المرجع ورقم الجزء والصفحة .

٤ - يوضع فى البطاقة اسم المكشف والمراجع .

تاسعا : التكشيف الفــردى والتكشيف الجماعى :

استعرضت الندوة أساليب العمل فى الفرق التى قامت بالتكشيف ، وتبين وجود ثلاثة أساليب فى العمل :

الأول : انفراد المكشف بتكشيف القرآن كله فى تخصصه ، وفى هذه الحالة يحتاج الأمر إلى مراجعة العمل من مراجع خارجى سواء أولا بأول أو بعد انتهاء التكشيف بأكمله .

الثانى : تقسيم العمل بين عدد من المكشفين يختص كل منهم بقسم من القرآن الكريم ، ويتبادلون المراجعة فيما بينهم .

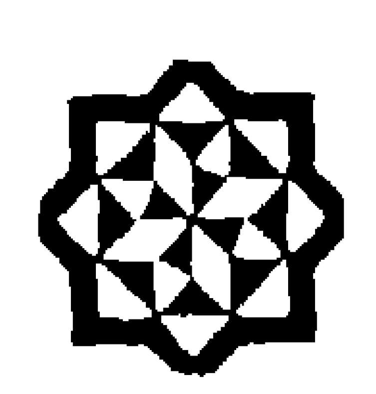
الثالث : قيام مجموعة بتكشيف القرآن كله كل على حدة ، ثم توحيد البطاقات بعد مراجعتها فيما بينهم .

وبعد استعراض الأساليب الثلاثة مالها وما عليها وجد أن الثالث أفضلها ، ومن المفيد عقد الاجتماعات الدورية بين المكشفين فى كل تخصص على حدة ، وبين فرق التكشيف كلها . وتتولى الفرق المختلفة ترتيب اللقاءات الخاصة كما يتولى المعهد ترتيب لقاءات الفرق مجتمعة .

عاشرا : توصيات عامة :

١ - نظرا لأهمية موضوع التكشيف وجدته فقد كلفت الندوة لجنة مكونة من أ. د. جمال عطية والأستاذ الدكتور/ محمد المصرى وأ. زينب عطية بإعداد ورقة فى التكشيف والمكانز تتضمن بيان حقيقتهما والغاية منهما والحاجة إليهما مع حصر أهم مناهجهما وطرقهما وفوائدهما ويتم توزيعها على فرق التكشيف المختلفة .

٢ - ترى الندوة أهمية المتابعة الميدانية لتنفيذ التوصيات السابقة مع فرق التكشيف المختلفة ، وأن يحدد المعهد فترة زمنية لإنجاز كل من الكشافات الجارى العمل فيها .





قرارات وتوصيات ندوة :

نحو فلسفة إسلامية معاصرة - القاهرة

انعقدت ندوة « نحو فلسفة إسلامية معاصرة » التي نظمها المعهد العالمي للفكر الإسلامي أيام ٢٨ - ٢٩ - ٣٠ ذو الحجة ١٤٠٩ الموافقة ٣١ /٧، ١، ٢ / ٨ / ١٩٨٩ بفندق فلامنكو الزمالك بالقاهرة برئاسة الدكتور / طه جابر العلواني رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، كما تليت كلمة وجهها د . إبراهيم مدكور إلى الندوة وحضر الندوة كل من :

١ - د . آمنة نصير
٢ - د . أبو اليزيد العجمي
٣ - د . أحمد فؤاد باشا
٤ - د . أحمد رفعت الكاشف
٥ - د . أحمد فؤاد كامل
٦ - د . أحمد عبد الحليم عطية
٧ - د . أحمد عبد الرحمن
٨ - د . إنشاد محمد علي
٩ - د . بهيره عبد الله صيام
١٠ - د . جمال الدين عطية
١١ - د . جمال المرزقي
١٢ - د . حامد طاهر
١٣ - د . حسن الشافعي
١٤ - د . حسن محمد الشرقاوي
١٥ - د . زينب الخضيري
١٦ - د . زكريا مطر
١٧ - أ . سحر مصطفى بلبع
١٨ - د . سعيد إسماعيل علي
١٩ - د . السيد رزق الحجر
٢٠ - د . سلوى عبدالرحمن يوسف
٢١ - د . سليمان الخطيب
٢٢ - د . الطيب زين العابدين
٢٣ - د . طه جابر العلواني
٢٤ - د . عبد القادر محمود
٢٥ - د . عاطف العراقي
٢٦ - د . عبد اللطيف عباده

٢٧ - د . عبد الحميد مدكور
٢٨ - أ . عبد الحميد يويو
٢٩ - د . عبد الحليم عويس
٣٠ - د . علا مصطفى أنور
٣١ - أ . عبدالراضي محمد عبدالمحسن
٣٢ - د . عبدالخبير محمود عطا
٣٣ - أ . فايزه محمد بكرى
٣٤ - د . فوقية حسين
٣٥ - د . محمد السيد المليجى
٣٦ - د . محمد عثمان نجاتى
٣٧ - د . محمد على الجندى
٣٨ - أ . محمد محمد على
٣٩ - د . محمد عبد اللطيف
٤٠ - د . محمد عبدالله الشرقاوى
٤١ - د . محمد عبدالمنعم أبو الفضل
٤٢ - أ . محمد محيى الدين أحمد
٤٣ - د . محمد عبد الستار نصار
٤٤ - أ . محيى الدين عطية
٤٥ - د . محمد صالح محمد السيد
٤٦ - أ . منى أبو زيد
٤٧ - د . محمد كمال إمام
٤٨ - د . محمد عمارة
٤٩ - د . محمود حمدى زقزوق
٥٠ - أ . مهجة مشهور
٥١ - د . نعمات أحمد فؤاد
٥٢ - أ . نور الهدى سعد شعبان
٥٣ - د . هبة مشهور
٥٤ - د . وفاء محمد كامل فايد
٥٥ - د . يحيى هويدى

وقد امتدت الندوة إلى أربع جلسات بعد الجلسة الافتتاحية ، ثم توزع الحاضرون إلى أربع لجان لصياغة تقرير وتوجهات وتوصيات الندوة فى محاورها الأربعة ، وعرضت فى جلسة ختامية حيث ناقشتها واعتمدتها على النحو التالى :

توصى الندوة :
المحور الأول
« درس الماضى »

١ - دراسة تجربة تفاعل المسلمين مع الثقافات الأخرى وإلى أى مدى وازن مفكرو المسلمين الأقدمون بين الانفتاح على الثقافات الأخرى وبين الاحتفاظ بنقاء الرؤية الإسلامية ، مع دراسة التأثيرات الفكرية الغربية التى أثرت على نقاء هذه الرؤية وآثارها فى حياة الأمة وكيفية مواجهتها .

٢ - دراسة منهج الفلسفة الإسلامية فى التعامل مع قضايا الواقع ومع العلوم العملية ومع قضية المصطلح الأصيل والوافد .

٣ - دراسة تجربة الإبداع الإسلامى فى علم الكلام وأصول الفقه والتصوف واللغة ومدى ارتباطه بمشكلات عصرها الفكرية والعملية وبالتيارات التى كانت سائدة فى ذلك التاريخ ودلالة ذلك على ضرورة التمييز بين ماهو تاريخى من هذه العلوم وما هو صالح للإسهام فى بناء علوم إنسانية واجتماعية إسلاميه معاصرة ، فى إطار حركة التجديد والإحياء لهذه العلوم فى مناهجها وموضوعاتها .

٤ – دراسة دلالة التنوع فى العلوم والتعدد فى الاتجاهات فى الفكر الفلسفى الإسلامى ، كلاما ، وفلسفة ، وتصوفا ، وأخلاقا ، وأصول فقه ، فى إطار الالتزام بالأصول العقدية الواحدة .

ودراسة تميز الفلسفة الإسلامية باعتمادها الوحى مصدرا ومعيارا لها ، ودلالة ذلك فى مشروعنا الفلسفى المعاصر .

٥ – تقييم إنجاز الفلاسفة المسلمين فى الجانب الإلهى والجانب الطبيعى وغيرهما ، مع إبراز دلالة التنوع والتكامل فى أدوات الإدراك لحقائق كل من عالمى الغيب والشهادة ، من مثل اعتماد العقل أداة للنظر فى الوحى والوجود على النحو الذى ينفى دعوى التعارض بين العقل والنقل ، واعتماد مختلف أدوات الإدراك الإنسانية سبيلا للنظر وصولا إلى الحقيقة .

٦ – جمع وتصنيف وتبويب نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة المتعلقة بالنظر العقلى والعقائد والسنن والكون والإنسان وغيرها من القضايا التى تصلح أساسا لفلسفة إسلامية معاصرة ، مع العناية بما فى تراث الحكمة العربية والإسلامية مما له تعلق بهذه القضايا .

٧ – ضرورة الاهتمام بإبداع المسلمين فى مجالات فلسفة الفن وفلسفة التاريخ والفلسفة السياسية ، وفلسفة الاقتصاد وبمناهج وفلسفة العلوم بشكل عام .

٨ – الالتفات إلى الطابع الموسوعى للتأليف فى تراثنا ، واقتضائه ضرورة استخراج النصوص والأصول والنظريات الفلسفية والمبادىء المنهجية من هذه الموسوعات . والعمل على إنجاز مشروع « مختارات فلسفية » تمثل القسمات والعصور ، والأقاليم للتعريف بتراثنا الفلسفى لغير المتخصصين ، مع تحقيق ونشر المزيد من التراث الفلسفى الإسلامى ليكون فى متناول أهل الاختصاص .

٩ – أهمية الرصد والجمع والتحقيق للنصوص التراثية المتعلقة بالمنهج وذلك استحضارا لقسمة يحسبها البعض غائبة عن فكرنا الفلسفى ، وذلك بسبب تناثرها فى الموسوعات ، وتمكينا لفكرنا الفلسفى المعاصر من الانطلاق منها ، والبناء عليها ، والتطوير لها .

١٠ – دراسة تجربة تفاعل الفلسفة الغربية الوسيطة والحديثة مع الفلسفة الإسلامية ـ ماذ أخذت ؟ وماذا تركت ؟ ـ ودلالة ذلك فى توجيه موقفنا المعاصر من العلاقة بين فلسفتنا الإسلامية وغيرها من الفلسفات .

١١ – دراسة تجربة الحضارة الإسلامية فى حرية التفكير والتعبير مع تحديد أسباب الاضطهاد الذى أصاب بعض المفكرين ـ والذى كان استثناء ـ ودور السياسة فيها .

المحور الثانى
« محاولات حديثة ومعاصرة »

تشير الندوة إلى أن أهم الاتجاهات الإسلامية التجديدية التى برزت خلال

القرون الثلاثة الأخيرة فى مواجهة التخلف الموروث والتغريب الوافد قد تمثلت فى :

أ ـ الاتجاه إلى الأخذ بمنهج السلف ، ومن أبرز ممثلى هذا الاتجاه ولى الله الدهلوى ومحمد بن عبد الوهاب .

ب ـ الاتجاه الذى عنى بالتعليم والتنوير وإصلاح التفكير الدينى مثل ما ظهر لدى جمال الدين الأفغانى والشيخ محمد عبده .

جـ ـ الاتجاه الذى استهدف إقامة الدولة الإسلامية فى العصر الحديث وظهر لدى حسن البنا وأبو الأعلى المودودى .

د ـ الاتجاه الذى جمع بين الجهاد والتصوف ويمثله ـ على سبيل المثال ـ الأمير عبدالقادر الجزائرى والسنوسى .. والمهدى السودانى .. وغيرهم .

هـ ـ الاتجاه الداعى إلى التماس الأصول الأولى للتفكير الفلسفى عند المسلمين فى المصادر الشرعية . ومن أبرز ممثلى هذا الاتجاه الشيخ مصطفى عبدالرازق ومحمد إقبال وعلى سامى النشار .

المحور الثالث

« نحو فلسفة إسلامية معاصرة »

تلاحظ الندوة أن واقع العالم الإسلامى يعانى من التخلف الحضارى والتراجع الثقافى وتضعف فيه الحرية الفكرية والسياسية ويعيش ازدواجية ثقافية شاملة قوامها هيمنة المنهج الغربى المادى الذى فرض علينا إلى جانب الموروث الإسلامى :

١ – فى ضوء هذا التوصيف للواقع تتحدد المهمة ، للفلسفة الإسلامية المعاصرة بالوعى بهذا الواقع ومعالجته بتحقيق الهيمنة الإسلامية على اتجاهات الفكر والثقافة ، وبناء شخصية الفرد والمجتمع المسلم عقيدة وفكرا وسلوكا .

٢ – تلاحظ الندوة أن الأدبيات المعاصرة فى مجال الفلسفة الإسلامية عاجزة عن إنجاز المهمة الرئيسية المنشودة فهى مستغرقة فى مباحث الفلسفة القديمة بأصولها اليونانية فضلا عن إغفالها لجهود الرواد المحدثين التى تصلح أن تكون نواة لفلسفة إسلامية معاصرة .

٣ – ترى الندوة أن صفة المعاصرة تتحقق للفلسفة الإسلامية بالتصدى للمشكلات الفكرية والثقافية التى تعيشها الأمة اليوم انطلاقا من أصول الإسلام الثابتة وانفتاحا على كل اجتهاد إنسانى لا يناقض هذه الأصول .

٤ – توضيح ضوابط التعامل مع القرآن الكريم والسنة النبوية كمصدرين للمعرفة ، وتحديد منهج التعامل مع التراث ونقده ومعايير تنقيته (ما نأخذ منه وما نترك) والاستفادة به وتوظيف إيجابياته فى عملية البناء المعاصر ، وكذلك معايير التعامل مع الفلسفات والأفكار المعاصرة .

٥ – الاستفادة من تطبيق مناهج البحث الأخرى كالمنهج التاريخى وبالنقدى والتحليلى والمقارن وغيرها لتطوير الدراسات الإسلامية المعاصرة .

٦ – بيان موقف الفلسفة الإسلامية من أزمة الفصام المعاصرة بين العلم والقيم ، وكيف يمكن الإفادة من هذا الموقف فى نفى الثنائية والتضاد من حياتنا الفكرية والثقافية .

٧ – وضع تصنيف إسلامى معاصر للعلوم وتحديد أهمية كل منها وبيان إسهامه فى تقدم الحضارة من وجهة نظر إسلامية .

٨ – تؤكد الندوة على الأهمية البالغة لقضية الإيمان فى الفلسفة الإسلامية المعاصرة ، وضرورة الانتصار لها بكل الأدلة والحجج العقلية ، وما يدعمها من إنجازات العلم المعاصر ، فى مواجهة مفاهيم ودعاوى المذاهب الوضعية المعاصرة .

٩ – تأكيد أن قضايا عالم الغيب ينبغى الاقتصار فيها على ماورد به نص شرعى ثابت . وعدم الخوض فيما وراء ذلك ، وإفساح المجال للعقل فى قضايا عالم الشهادة .

١٠ – بيان وتطوير النظرية الإسلامية الفلسفية فى المباحث التالية :

أ ـ مبحث المعرفة : مصادرها ، موضوعاتها ، مناهجها ، ودرجاتها ، والهدف منها .

ب ـ مبحث الوجود : (وجود الله ووجود العالم) .

جـ ـ مبحث القيم : وارتباطها بالعقيدة واتصالها بالسلوك المرشد بالنصوص المنزلة .

د ـ مبحث الإنسان : نشأته ، رسالته فى الحياة ، طبيعته ... الخ .

هـ ـ فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية .

١١ – توجيه الاهتمام إلى الموضوعات المطروحة لمزيد من البحث مثل :

أ ـ اسم الفلسفة الإسلامية وإمكانية أن يستبدل به اسم الحكمة أو غيره .

ب ـ التعامل مع المصطلحات الغربية الوافدة .

١٢ – توصى الندوة المشتغلين بقضايا الفكر والثقافة أن يبذلوا قصارى الجهد لتقديم البديل الإسلامى للأطروحات الفكرية غير الإسلامية وإبراز كفايته الحياتية وقدرته على تحقيق الكرامة والعدالة والحرية والأمن والاستقلال والتميز وحاجة العصر إليه .

١٣ – فى ضوء مانلاحظه من تدهور فى أصول البحث العلمى وأخلاقياته فى واقع العالم الإسلامى توصى الندوة بضرورة الالتزام بأصول البحث ومناهجه وأخلاقياته كالدقة والموضوعية والأمانة والتوثيق على السمت الذى عرف عن سلف علماء الأمة .

المحور الرابع
« تدريس الفلسفة »

إن المناهج الحالية الفلسفية الإسلامية فى حاجة إلى الكثير من التعديل والتطوير بحيث تكون نابعة أساسا من تصورنا لما ينبغى أن يكون عليه مجتمعنا الإسلامى ، وذلك حتى لا تكون المناهج الدراسية بمعزل عن واقعنا المعاصر .

من أجل ذلك توصى الندوة :

١ - أن يهدف تدريس الفلسفة إلى تحقيق القيم العليا للإسلام ، وتنمية ملكات النقد والإبداع عند الدارسين .

٢ - استبعاد كل مايؤدى إلى الاعتقاد بالخرافة والشعوذة والوقوف منها موقفا نقديا ، والتزام المنهج العلمى الإسلامى وتنمية الجانب العقلى .

٣ - أن تتحرر الدراسات العليا فى المجالات الفلسفية من التكرار وإثارة المشكلات التى تم تجاوزها ، وأن تختار موضوعات جديدة تخدم الفكر الإسلامى ، وتواجه التحديات المعاصرة .

٤ - تدعو الندوة إلى ضرورة تدريس مادة الثقافة الإسلامية فى جميع الكليات الجامعية والمعاهد العليا كمدخل للفكر الإسلامى .

٥ - أن يقوم المعهد العالمى لنفكر الإسلامى بتقديم بدائل لمقررات الفلسفة التى تدرس فى العالم الإسلامى الآن والتى لا تتخذ الإسلام منطلقا لها .

٦ - ترى الندوة ضرورة سعى المعهد العالمى للفكر الإسلامى وغيره من المؤسسات العلمية إلى إعداد دليل للأطروحات العلمية المسجلة فى الجامعات بحقل الدراسات الإسلامية .

تحية ودعـــوة

١ - تحى الندوة الجهود المبذولة من قبل المعهد العالمى للفكر الإسلامى فى العمل على تقديم البديل الفكرى والمعرفى الإسلامى المعاصر ، والعمل على إصلاح مناهج الفكر لدى المسلمين ، وبناء دعائم المعرفة الإسلامية المعاصرة خاصة فى العلوم الاجتماعية والإنسانية - وتدعو أساتذة الفلسفة الإسلامية لبذل الجهود فى عرض « مبحث المعرفة الإسلامية » وترسيخ دعائمها ، وبناء كل ما يقتضيه تقديم البديل الفكرى والمعرفى الإسلاميين من جهود .

٢ - والندوة إذ توجه شكرها العميق إلى المعهد العالمى للفكر الإسلامى على مبادرته لإقامة هذه الندوة الهامة التى أتاحت فرصة اللقاء والحوار حول قضية إسلامية الفلسفة المعاصرة ، فإنها توصى بعقد ندوة مماثلة فى الصيف القادم يتركز البحث فيها حول أحد هذه المحاور الأربعة بصورة أعمق وأشمل .

والله ولى التوفيق .





البيان الختامي والتوصيات للندوة :
السُّنة النبوية ومنهجها في بناء المعرفة والحضارة
عمان

١٥ ـ ١٨ ذى القعدة ١٤٠٩ هـ
١٩ ـ ٢٢ يوليـــو ١٩٨٩ م

البيان الختامى والتوصيات

عقدت ندوة : « السنة النبوية ومنهجها فى بناء المعرفة والحضارة » فى نطاق المؤتمر العام السابع للمجمع الملكى لبحوث الحضارة الإسلامية (مؤسسة آل البيت) ، بالتعاون مع المعهد العالمى للفكر الإسلامى بواشنطن ، ابتداءً من يوم الاثنين الموافق ١٥ ذى القعدة ١٤٠٩هـ الموافق ١٩/٦/١٩٨٩م إلى يوم الخميس ١٨ ذى القعـــدة ١٤٠٩هــــ الموافـــق ٢٢/٦/١٩٨٩ م .

وقد شارك فى أعمال الندوة أعضاء المجمع الملكى ، وعدد من العلماء الذين دعوا للمشاركة فى أعمال المؤتمر والندوة وقد بلغ عدد المشاركين فى الندوة مئة وستة وعشرين عالما .

وقد افتتح المؤتمر تحت الرعاية الملكية السامية صباح يوم الاثنين ١٥ ذى القعدة ١٤٠٩ هـ الموافق ١٩/٦/١٩٨٩م ، ووجه جلالة الملك الحسين المعظم ، أيده الله كلمة سامية فى حفل الافتتاح تحدث فيها جلالته عمّا يواجه العالم العربى والإسلامى من مخاطر وأحداث تتطلب الإعداد الفكرى والنفسى الصحيحين للأمة .

ودعا جلالته إلى تلمس طريق النجاة فى منهج الوسطية الإسلامية ، قائلا : « ومنهج الوسطية قرره كتاب الله فى مواضع متعددة وفى مناسبات متكررة جعله مرة فى القول ومخاطبة الناس ومجادلتهم وجعله مرة أخرى فى السلوك والمعاملات والعلاقات الخاصة والعامة ، وجعله مرة ثالثة فى طلب العلم والإقبال على التدبر والتفكير واستعمال العقل . كما نوه جلالته ـ فى كلمته السامية ـ بأهمية ندوة : « السنة النبوية ومنهجها فى بناء المعرفة والحضارة » ، وقال : « وأى ذكرى أنفع من أن نجتمع لنتحدث عن السّنة النبوية المطهرة فى زمن فقدت فيه الأسوة ، فأصبحنا فى أمس

الحاجة إليها للاقتداء بها فى العلم والعمل والسلوك لتكون منهجا نتّبعه فى بناء الفكر والمعرفة والحضارة بعد أن اضطربت المناهج وضاعت المعالم واختلط صالحها بطالحها » .

وقد دارت الندوة فى ثلاثة محاور تضمن المحور الأول منها عرضا لما تم عقده من مؤتمرات السّنة وندواتها ، بينما تضمن المحور الثانى حصرا للجهود التى تبذل حاليا فى جمع السّنة النبوية وخدمتها فى مجالات التأليف والتحقيق والشرح والتلخيص وما يتعلق بالجمع والفهرسة واستخدام الحاسوب فى التصنيف . واشتمل المحور الثالث على تسعة بحوث وتعليقين لكل بحث عالجت موضوع الندوة الرئيسى ، فعرفت بالسنة وبينت منهج الاحتجاج بها وضوابطه وطرقه وكيفية فهمها والتعامل معها قديما وحديثا ، وردت الشبهات التى اثيرت حولها .. عن السّنة النبوية مصدرا للمعرفة وللتشريع وللتربية وأبرزت وجودها فى القانون الدولى ووظيفتها فى البناء الفكرى والثقافى والحضارى للأمة .

كما قدمت للندوة ثلاثة تقارير عن استعمال الحاسوب فى خدمة السّنة النبوية ، واستمع المشاركون إلى عرض لجهود بعض المؤسسات التى تعمل فى خدمة السنة النبوية فى أرجاء مختلفة من العالم .

وقد قررت الندوة فى جلسة عملها الأولى اعتبار الكلمة الملكية السامية فى حفل افتتاح المؤتمر وثيقة أساسية من وثائق الندوة ومنطلقا للبحث والمناقشة والمتابعة .

وقد دارت فى الندوة مناقشات واسعة أكدت أهمية السّنة النبوية الشريفة باعتبار أن القرآن الكريم والسنة المصدران الأساسيان للشريعة الإسلامية ، كما أكدت على ضرورة العمل على اتخاذهما أساسا فى بناء الحياة الإسلامية المعاصرة ، وقاعدة فى تأصيل العلوم الإنسانية والاجتماعية تأصيلا إسلاميا يعتمد الوحى والعقل والتجربة إذ لا مجال فى النظر الإسلامى ومنهجه للتعارض بين الوحى والعقل والتجربة . لذا يجب أن تنصرف الجهود بكل الوسائل الممكنة لخدمة السّنة النبوية : بالتعريف بها ، وجمعها ، وتسهيل الاستفادة منها والعمل على فهمها ودرايتها ، وبيان عطائها الفذ فى بناء الحياة الإنسانية ، وتطوير المجتمع وتحقيق تقدم المعرفة ، ومواجهة تحديات العصر .

وقد انتهت الندوة إلى التوصيات التالية :

أولا : ضرورة الاهتمام بدراسة بحوث المؤتمرات والندوات السابقة الخاصة بالسنة والسيرة النبوية وتوصياتها ونتائج أعمالها وكذلك سائر الجهود التى بذلت فى خدمتها من أجل البناء عليها وتسهيل الاستفادة منها .

ومع تقدير المشاركين فى الندوة للجهد الذى بذل فى المحورين الأول والثانى من محاور هذه الندوة إلا أن الحاجة تدعو إلى

استكمال مسح جميع المؤتمرات والندوات وسائر الجهود المبذولة ودراسة أعمالها وفقا لمعايير منهجية تحقق أهداف هذه العملية ، لذلك توصى الندوة أن يتولى المجمع الملكى لبحوث الحضارة الإسلامية (مؤسسة آل البيت) ، بالتعاون مع المعهد العالمى للفكر الإسلامى إعداد هذه الدراسة عن طريق فريق متخصص ، وإصدار فهرس تحليلى لجميع هذه الجهود ونشره ووضعه بين يدى الدارسين والباحثين .

ثانيا : تقدر الندوة الجهود المباركة التى بذلت فى بيان حجية السنة ودفع الشبهات التى وجهت إليها قديما وحديثا ، إلاّ أنها تدعو إلى توجيه الاهتمام إلى القضايا الخاصة بفهم السنة وبيان دورها هى والقرآن الكريم فى بناء الحياة الإسلامية المعاصرة بدءا بالتصور الإسلامى لقضايا الوجود (الكون والحياة والإنسان) ومرورا بقيمه ونظراته الخلقية والتربوية والفكرية والثقافية والاجتماعية التى تشكل الأساس للنظم الاقتصادية والسياسية والتشريعية الإسلامية وانتهاء إلى بنيان حضارى إنسانى متكامل يعالج واقع الحياة ويتفاعل مع تحديات العصر ، مع التركيز على تأصيل علوم إنسانية اجتماعية إسلامية تحقق بإذن الله سبحانه وتعالى للأمة نهضتها وتقدمها . وتدعو الندوة إلى ضرورة أن تهتم مؤتمرات السنة والسيرة النبوية وندواتها القادمة بتحقيق ذلك وفق خطة علمية متكاملة يجرى بناؤها بشمولية وموضوعية ، بحيث يتولى وضع هذه الخطة فريق من الباحثين الإسلاميين المختصين فى حقول المعرفة المتعددة .

ومما يجب أن تهتم به هذه الخطة :

١ - بيان منهج السّنة النبوية المتميز فى تحقيق المعرفة وبناء الحضارة .

٢ - العناية بجميع الآيات الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة المتعلقة بسنن الله فى الكون والإنسان والمجتمع وتصنيفها موضوعيا على سائر أبواب المعرفة .

٣ - العناية بدراسة السنة دراسة مقارنة مع ماحققته الحضارة الإنسانية فى مختلف حقول المعرفة .

٤ - وضع تصنيف متكامل للبحوث المقترحة لإسهام السنة فى كل علم من العلوم الإنسانية والاجتماعية المطلوبة .

٥ - اقتراح مناهج البحث وطرقه لتنفيذ الخطة بما يحفظ تميز العلوم الإسلامية ويؤصل نظرية المعرفة الإسلامية التى تعتمد الوحى والعقل والتجربة مصادر للمعرفة .

وتوصى الندوة المجمع الملكى لبحوث الحضارة الإسلامية (مؤسسة آل البيت) والمعهد العالمى للفكر الإسلامى / واشنطن بمتابعة تنفيذ هذه التوصية .

ثالثا : تؤكد الندوة أن عملية الاستفادة من السّنة لتحقيق الأهداف السابقة تتطلب الاهتمام بما يلى :

١ - مواصلة الجهود لاستكمال تحقيق مازال مخطوطا من كتب السنة وعلومها ونشره وتسهيل الرجوع إليه والاستفادة منه .

٢ – إنجاز موسوعات الأحاديث النبوية ، وعلوم الحديث ، ورواة الحديث ورجاله .

٣ – عمل الفهارس والكشافات الموضوعية التحليلية وفقا لألفاظ السنة وأخرى وفقا لرؤوس الموضوعات وبخاصة الواردة فى العلوم الحديثة الإنسانية والاجتماعية والطبيعية .

٤ – تخريج جميع الأحاديث النبوية بعد فحصها سندا ومتنا وفق المعايير العلمية المقررة ونشر نتائج ذلك على نطاق واسع وبكل الوسائل المتاحة .

٥ – إنشاء بنك لمعلومات السّنة والسيرة النبوية هى والقران الكريم لتقديم جميع الخدمات الممكنة للباحثين والدارسين .

٦ – تكوين الأطر العلمية اللازمة لإنجاز هذه المشروعات وتدريبها واختيار أرفع المستويات لتحقيقها نظرا لأهميتها والحاجة الماسة إليها .

رابعا : ومن أجل تحقيق الغايات المشار إليها توصى الندوة بأن يتولى المجمع الملكى لبحوث الحضارة الإسلامية (مؤسسة آل البيت) فى الأردن دعوة المؤسسات العاملة فى خدمة السّنة النبوية : تحقيقا وتصنيفا وترتيبا واستعمالا للحاسب الآلى ، إلى ندوة تبحث فيها التنسيق والتعاون بينها بوضع خطة شاملة يتم توزيع مشروعاتها على تلك المؤسسات لتنهض بها وتنفذها ويصدر كل مشروع باسم المؤسسة التى تنفذه .

وتصبح اجتماعات هذه المؤسسات دورية لمراجعة الخطة ومراحل تنفيذها . ويتعاون المجمع الملكى لبحوث الحضارة الإسلامية (مؤسسة آل البيت) مع المعهد العالمى للفكر الإسلامى / واشنطن وسائر المؤسسات والجهات التى تعين على تنفيذ هذه التوصية ، والمشاركون فى الندوة إذ يقدرون الجهود التى بذلتها المؤسستان المنظمتان لهذه الندوة ليؤكدون على الجهات العاملة فى خدمة السنة على ضرورة الاستجابة لهذه الدعوة الخالصة للتنسيق والتكامل فيما بينها خدمة للسنة النبوية المطهرة وتحقيقا للأولويات فى هذا العمل الكبير ، وتوفيرا للوقت والجهد والمال .

خامسا : وتوصى الندوة بضرورة الاهتمام بتدريس السنة والسيرة النبوية فى الجامعات ومراحل التعليم المتعددة فى البلاد العربية والإسلامية بصفة خاصة بطريقة تبين دور السّنة فى صياغة الحياة الإسلامية وتقدم عطاءها الكبير فى مختلف حقول المعرفة .

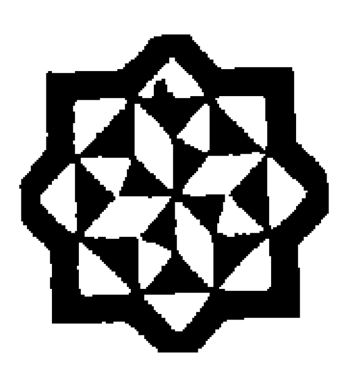
سادسا : تشيد الندوة بالجهود العلمية الكبيرة التى يقوم بها المجمع الملكى لبحوث الحضارة الإسلامية (مؤسسة آل البيت) فى مجالات الحضارة والعلوم الإسلامية وتقدر ماتم إنجازه من بحوث ودراسات وفهارس فى فترة قياسية وبتجويد فائق .

كما تقدر الندوة الجهود التى يبذلها المجمع فى مجالات التنسيق والتعاون بين المؤسسات والمراكز العاملة فى حقول الدراسات الإسلامية .

كما تقدر الجهود التى يبذلها المعهد العالمى للفكر الإسلامى / واشنطن فى ميدان إسلامية المعرفة وتأصيل العلوم الإنسانية والاجتماعية تأصيلا إسلاميا.

وقد أوصى المشاركون فى الندوة بأن ترفع برقية شكر لصاحب الجلالة الملك الحسين المعظم الذى تفضل برعاية المؤتمر العام السابع وافتتاحه بكلمة سامية ، وإلى حضرة صاحب السمو الملكى الأمير الحسن ولى العهد المعظم على مالقيه المشاركون من كريم حفاوته وعنايته وإلى المجمع الملكى لبحوث الحضارة الإسلامية (مؤسسة آل البيت) والمعهد العالمى للفكر الإسلامى / واشنطن على حسن تنظيمهما للندوة ، ولرئيس المجمع الملكى لبحوث الحضارة الإسلامية (مؤسسة آل البيت) وزير التعليم العالى معالى الدكتور ناصر الدين الأسد على إدارته الحكيمة للندوة وكرم الضيافة ، وإلى جميع العاملين فى المجمع الملكى لما بذلوه من جهد مشكور .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين





التقرير الختامى لندوة :

التنسيق والتعاون بين مؤسسات البحوث والدراسات وتطبيقاتها فى إطار الفكر الإسلامى .. عمان

٢٠ ـ ٢١ ذى القعدة ١٤٠٩ هـ

٢٤ ـ ٢٥ يوليو ١٩٨٩ م

عقدت ندوة : « التنسيق والتعاون بين مؤسسات البحوث والدراسات وتطبيقاتهما فى إطار الفكر الإسلامى » بالتعاون ما بين المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية (مؤسسة آل البيت) والأكاديمية الإسلامية للعلوم ابتداء من يوم السبت ٢٠ ذى القعدة ١٤٠٩هـ الموافق ١٩٨٩/٦/٢٤ م إلى مساء يوم الأحد ٢١ ذى القعدة ١٤٠٩هـ الموافق ٢٥ / ٦ / ١٩٨٩م .

وقد شاركت فى تقديم أوراق العمل للندوة المؤسسات التالية :

١ – المجمع الملكى لبحوث الحضارة الإسلامية (مؤسسة آل البيت) / عمان .

٢ – الأكاديمية الإسلامية للعلوم / عمان .

٣ – مجمع الفقه الإسلامى / جدة .

٤ – مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية / اساتنبول .

٥ – مجمع المعارف الإسلامية / لاهور .

٦ – مؤسسة عبد الحميد شومان / عمان .

٧ – جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية عمان .

٨ – المعهد العالمى للفكر الإسلامى / واشنطن .

٩ – منتدى الفكر العربى / عمان .

١٠ – المعهد العالى للدراسات الإسلامية / بيروت .

١١ – مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية / الرياض .
١٢ – مركز صالح عبد الله كامل للأبحاث والدراسات التجارية الإسلامية / القاهرة .
١٣ – مركز أكسفورد للدراسات الإسلامية / أكسفورد ـ المملكة المتحدة .
١٤ – المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة / الرباط .

وقد عقدت الندوة برعاية سمو الأمير « الحسن بن طلال » ولى العهد المعظم ، وافتتحها مندوبا عن سموه معالى الدكتور « ناصر الدين الأسد » وزير التعليم العالى ورئيس المجمع الملكى لبحوث الحضارة الإسلامية (مؤسسة آل البيت) صباح يوم السبت ٢٠ ذى القعدة ١٤٠٩ هـ الموافق ٢٤ / ٦ / ١٩٨٩ م ، واشتمل حفل الافتتاح على كلمة لمعالى الدكتور « ممتاز قاضى » رئيس مجلس إدارة الأكاديمية الإسلامية للعلوم .

وشارك فى الندوة تسعة وثلاثون عالما ومفكرا وباحثا ـ وردت أسماؤهم فى الملحق المرفق .

وقد قدمت إلى الندوة اثنتا عشرة ورقة عمل من المؤسسات المشاركة فى الندوة وثلاثة أوراق عمل حول التنسيق والتعاون بين مؤسسات البحوث والدراسات وتطبيقاتهما فى إطار الفكر الإسلامى ، من السادة : الدكتور على الكتانى ، والدكتور سامى حمود ، والدكتور مظهر القرشى . وعلق على الأوراق المقدمة معلقون بتكليف من اللجنة التحضيرية . وقد عرضت الأوراق والتعليقات وما تبعها من مناقشات فى أربع جلسات عمل كما يتضح من برنامج الندوة المرفق .

وقد أخذت هذه الأوراق بعين الاعتبار الأطر الواردة فى ورقة العمل المشتركة التى أعدتها اللجنة التحضيرية للندوة ، والتى تضمنت تصورات المجمع الملكى والأكاديمية الإسلامية للعلوم للأهداف المرجوة للندوة والخيارات المتاحة ووسائل التنفيذ . وقد حددت ورقة العمل أهداف الندوة على النحو التالى :

أ ـ تعزيز التفاعل بين المؤسسات ، والعلماء المسلمين ، وقادة الفكر ، لتوفير مناخ أفضل للحوار وتبادلا الآراء .

ب ـ إغناء نشاطات المؤسسات الإسلامية فى مختلف مجالات المعرفة من خلال إتاحة الفرصة للتفاعل فيما بينها وتحقيق نتائج أفضل .

جـ ـ مساعدة المجتمعات الاسلامية على اطلاع بعضها على إمكانات بعض وتلمس سبل انتقال وتطبيق العلوم والتكنولوجيا والمعرفة بشكل عام بين هذه المجتمعات .

د ـ توفير الجهد والوقت من خلال تجنب الازدواجية فى المشاريع والنشاطات وكذلك توفير المال الذى قد يهدر تلك الازدواجية .

وقد أجمعت الأوراق على أن التنسيق والتعاون بين مراكز ومؤسسات البحوث

والدراسات الإسلامية هو أمر ضرورى ، وفيه تجسيد لوحدة الأمة وخدمة لها فى مجابهتها للتحديات المعاصرة . ومن فوائد التنسيق والتعاون أيضا توفير الجهد والمال ومنع التكرار وتواصل الباحثين والتخطيط للمشاريع الكبرى التى تحتاج إلى مشاركة مؤسستين فأكثر .

كما أن هناك شبه إجماع على أن الخطوة الأولى فى التنسيق هى أن تتعرف المراكز والمؤسسات بعضها إلى بعض وذلك من خلال توضيح كل منها لأهدافها ، ووسائل البحث المتوفرة لديها ، ومشاريع بحوثها ، وإنجازاتها ، وطرق تمويلها ، وطموحاتها والجهات التى تتعاون معها ، ويمكن تحقيق ذلك من خلال تبادل المنشورات الدورية أو الأدلة أو تبادل الزيارات .

كما ذكرت بعض الأوراق أن التنسيق والتعاون يجب أن يتم أولا بين المراكز والمؤسسات التى تعمل ضمن البلد الواحد بحيث تتولاه إحداها ، ولو تم ذلك لجعل العمل على المستوى الدولى أكثر يسرا وكفاية .

وتحقيقا لفكرة التعاون والتنسيق فقد اقترحت مجموعة من الأوراق إنشاء كيان مؤسسى مثل « اتحاد المراكز الإسلامية » أو« هيئة إدارية » أو « مركز » أو« أمانة عامة » يتولى تنفيذ هذه الفكرة ومتابعة الأعمال التى تتطلبها .

وقد أشارت غالبية الأوراق إلى أن الحاجة ماسة إلى إنشاء مركز للمعلومات يعتمد التقانة المعاصرة فى عمله ، وذلك من أجل تجميع المعلومات وتخزينها عن المراكز والمؤسسات ومشاريع البحوث فيها والمراجع المتوافرة لديها وتصنيف هذه المعلومات وتبويبها تيسيرا للباحثين ، وتحديثها دوريا ونشرها ، كما يمكن أن يضم هذا المركز قواعد معلومات ببليوجرافية (فهارس) وقاعدة بيوجرافية (تراجم) للعلماء المسلمين وغيرهم ، وقواعد بيانات وإحصائيات . وأن إنشاء هذا المركز يعتبر خطوة أساسية يصعب أن يتم بدونها تنسيق وتعاون بين المراكز المختلفة فى بلدان العالم الإسلامى الممتد الأطراف . كما يجب أن يرتبط هذا المركز بشبكة من الاتصالات مع المراكز والمؤسسات فى الدول الإسلامية المشاركة .

ويثنى المشاركون على الجهود التى يبذلها فى هذا الميدان مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية ومركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية .

ومن الأمور الهامة التى أوردتها معظم الأوراق ضرورة الالتزام بالمناهج الأصيلة للبحث التى تعتمد الدقة والموضوعية والعمق والتوثيق بحيث تكون البحوث الصادرة عن مؤسسات البحوث الإسلامية بحوثا بمستوى دولى عال . وبهذا نحافظ على التقليد الذى اتبعه المسلمون الأوائل . ولتحقيق هذا الهدف فقد اقترحت بعض الأوراق مايلى :

أ ـ تخصيص جوائز للعلماء والباحثين المتفوقين اعترافا بإنجازاتهم فى مجالات تخصصهم خدمة للحضارة الإسلامية .

ب ـ تشكيل مجلس مستقل على مستوى دولى من شخصيات ذات شهرة عالمية يكون بمثابة الجهاز الذى يحدد التوجهات والاستراتيجيات ويرسم السياسات لتطوير الخطط والبرامج للبحوث فى الحضارة الإسلامية .

جـ ـ وضع البرامج لتدريب جهاز البحث العلمى من باحثين وفنيين فى المكتبات وتقنيات المعلومات وأنظمة الحاسوب .

د ـ زيادة الموارد المخصصة للبحوث فى الجامعات ومراكز البحوث ، ويمكن توفير الدعم فى بعض الحالات من مؤسسات القطاع الخاص وبخاصة عندما يكون لنتائج البحث أثر على قضايا المجتمع .

هـ ـ العمل على تنشيط الحوار بين العلماء المسلمين والمستشرقين ، ورصد الإنتاج العلمى لهم ومراجعته والرد على مافى بعضه من إساءة فهم أو افتراء .

أما المجالات التى طرحت من أجل التنسيق والتعاون فيها فهى :

١ – التطوير العلمى والتقنى فى بلدان العالم الإسلامى : وقد ركزت على هذا الموضوع بشكل رئيسى ورقتان أشارتا إلى ضرورة أن يمتلك العلماء المسلمون ناصية العلوم الحديثة وأن يستوعبوها بعمق وليس بشكلها التطبيقى فقط وذلك من أجل أن يتمكنوا من تطوير العلوم وفق التصور الإسلامى للوجود الذى يوازن بين الحاجة الروحية للإنسان وبين حاجته لفهم الطبيعة وتسخيرها خدمة لحياته على الأرض . وقد أصبح تطوير العلوم والتقانة وتنشئة جيل من العلماء فى ميادين العلم المختلفة أمرا ضروريا من أجل المساهمة فى نهضة الأمة وامتلاكها للقوة المادية التى تزيد من منعتها وتحفظ لها سيادتها .

وفى هذا المجال وردت الاقتراحات التالية :

ـ إيجاد الدوافع المحركة لممارسة النشاط العلمى من خلال فهم لفلسفة المعرفة ولتاريخ العلوم عند المسلمين .

ـ إيجاد التفاعل المستمر بين المعاهد التى تعنى بالعلوم الطبيعية وتلك التى تعنى بالعلوم الإنسانية والاجتماعية .

ـ إعادة صياغة مناهج العلوم وفق النظرة الإسلامية ، وتدريب المعلمين فى هذا الاتجاه .

ـ عقد المؤتمرات والندوات حول مواضيع محددة .

ـ إنشاء المكتبات العصرية العامة المتميزة فى خدماتها ومقتنياتها .

٢ – التركيز على بحوث فى الاقتصاد الإسلامى تمس حياة الناس ومعاشهم وأوضاعهم ، وبخاصة المعاملات المالية المتعلقة بالتمويل والاستثمار وبالتبادل التجارى بين الدول الإسلامية من خلال

الكشف عن إمكانيات هذه الدول وثرواتها وتوفير المعلومات الاقتصادية عنها . والعمل على تهيئة سوق للمال الإسلامى حتى لا يتسرب إلى الأسواق الخارجية .

٣ – التعاون على إصدار مجلة ، أو مجلات ، علمية على المستوى الدولى بعدة لغات لنشر البحوث المتعلقة بالإسلام أو بالعالم الإسلامى .

٤ – إنجاز مشاريع البحوث الكبرى التى تحتاج إلى جهود الباحثين وفرق العمل فى عدة بلدان ، مثل الأعمال المرجعية كالموسوعات والمعاجم والأدلة والأطالس التى تحتاج إلى التنسيق بين الجهات المشاركة فى مرحلتى التخطيط والتنفيذ .

٥ – الترجمة ويشمل ذلك بحوث الفكر الإسلامى وكتب التراث الإسلامى ، وبذلك يتسع انتشار الفكر الإسلامى ويكتسب الصبغة العالمية . وهنا يكون التنسيق ضرورة هامة حتى لا تتكرر الجهود . .

٦ – تبادل الزيارات والمنشورات العلمية وتؤدى هذه الزيارات إلى تفهم أعمق لمجالات التعاون والتنسيق والتكامل . كما أن تبادل المنشورات العلمية يؤدى إلى تعميم الفائدة وتعميق قنوات الاتصال العلمى والفكرى بين المؤسسات .

٧ – عقد المؤتمرات والندوات المشتركة : وذلك من أجل مناقشة موضوع محدد أو مشروع بحث مشترك ، أو استعراض المنجزات ورسم الخطط المستقبلية . ويمكن الدعوة أيضا إلى مواسم ثقافية علمية يدعى أعلام مبرزون من قادة الفكر والمعرفة للتحدث وإلقاء المحاضرات فى موضوعات تخصصاتهم على أن يتم اختيار موضوع محدد لكل موسم من هذه المواسم .

إن العالم الاسلامى يعانى اليوم من ضعف ملموس فى بنيته العلمية والتقانة ، ومن قلة الموارد المتاحة للبحث العلمى فى مختلف مناحى المعرفة .

وقد أكدت بعض الأوراق أن على المؤسسات والمراكز أن تضع تصورا لأهمية دورها فى خدمة قضية التحول الاجتماعى فى المجتمعات الإسلامية وفق توجهات وأولويات ترسمها ، وأن تؤمن بقوة بأن لها دورا طليعيا فى نهضة الأمة ، وأن الجهود المبذولة فى مجالات التعاون والتنسيق سوف تساعد على دعم وجهة النظر الإسلامية فى عالم المعرفة اليوم وعلى علماء المسلمين أن يكونوا قادرين على التفاعل والاستجابة لأحدث التطورات والنماذج ومناهج البحث فى العالم حتى يغدو إسهامهم أكثر فاعلية على المستوى العالمى .

وقد أوصى المشاركون فى الندوة بمايلى :

١ – دعوة المؤسسات إلى عقد اجتماعها القادم بعد سنتين بضيافة المجمع الملكى وتتولى المؤسسات نفقات سفر ممثليها على أن يكونوا من كبار المسؤولين وصانعى القرار فيها .

٢ - أ) تشكيل فريق عمل من المجمع الملكى والأكاديمية الإسلامية للعلوم ومؤسسة عبد الحميد شومان ومركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية لإعداد دراسة ميدانية تبين واقع المراكز والمؤسسات من حيث :

١ - المراكز والمؤسسات المستعدة للتعاون والتنسيق .

٢ - البرامج والمشروعات والإمكانيات .

٣ - مجالات التنسيق الممكنة وحقوله .

٤ - آلية التنسيق وأدواته ، وما تحتاج إليه عملية التنسيق من إمكانات ، والبدائل والخيارات الممكنة .

٥ - تصور سياسة للبحوث وخطة أولية .

ب) تكليف المجمع الملكى أمانة سر فريق العمل .

٣ - أن تساهم المؤسسات الراغبة فى التعاون والتنسيق فى نفقات الدراسة التى سيجريها فريق العمل بحصص متساوية ما أمكن .

٤ - أن ترسل الدراسة لدى إنجازها إلى جميع المؤسسات الراغبة فى التعاون والتنسيق تمهيدا لمناقشتها واتخاذ القرارات اللازمة حولها فى الاجتماع القادم الذى سيعقد بعد عامين .

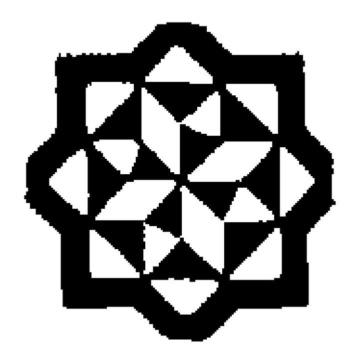
وقد أوصى المشاركون فى الندوة برفع الشكر إلى حضرة صاحب السمو الملكى الامير الحسن بن طلال ولى العهد المعظم على تفضله برعاية الندوة وانتدابه معالى الدكتور ناصر الدين الإسد رئيس المجمع الملكى لبحوث الحضارة الإسلامية (مؤسسة آل البيت) ووزير التعليم العالى لافتتاحها ، وإلى رئيس المجمع الملكى على مالقيه المشاركون من حفاوة وعناية ، وإلى المجمع الملكى والأكاديمية الإسلامية للعلوم على حسن تنظيمهما للندوة وكرم الضيافة ، وإلى جميع العاملين فى المجمع والاكاديمية لما بذلوه من جهد مشكور .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

المشاركون فى ندوة :
« التنسيق والتعاون بين مؤسسات البحوث والدراسات وتطبيقاتهما فى إطار الفكر الإسلامى »

١ - د . ناصر الدين الأسد .
٢ - د . إحسان عباس
٣ - د . عبدالعزيز الدورى
٤ - الأستاذ . مصطفى الزرقاء
٥ - د . عبدالسلام العبادى
٦ - د . عبدالعزيز الخياط
٧ - الأستاذ . فاروق جرار
٨ - د . ممتاز قاضى
٩ - د . محمد كامل محمود
١٠ - د . صبحى القاسم
١١ - د . على الكتانى
١٢ - د . فخر الدين الداغستانى
١٣ - د . مظهر القرشى
١٤ - د . محمد سلامة
١٥ - د . أكمل الدين إحسان أوغلو
١٦ - الأستاذ . خالـد أرن

١٧ - د . زيد عبدالمحسن الحسين
١٨ - د . جمال الدين عطيه
١٩ - د . فتحى الملكاوى
٢٠ - الاستاذ . عبد الهادى بوطالب
٢١ - د . عزت محمود الشيخ
٢٢ - د . خليل الحامدى
٢٣ - د . محمد الحبيب ابن الخواجة
٢٤ - د . أسعد عبد الرحمن
٢٥ - الأستاذ . السيد فاروق بدران
٢٦ - د . فهد الفانك
٢٧ - د . سامى حمود
٢٨ - د . جواد العنانى
٢٩ - د . أميمة الدهان
٣٠ - د . محمد عدنان البخيت
٣١ - د . أحمد سعيدان
٣٢ - د . إبراهيم بدران
٣٣ - د . عادل جرار
٣٤ - د . أحمد هليل
٣٥ - د . أحمد سالم
٣٦ - د . محمد حمدان
٣٧ - الأستاذ . غسان عبد الله
٣٨ - د . اسحق الفرحان .





البيان الختامي لندوة :

أنماط الحياة الإسلامية

وأثرها في التنمية الصحية وتنمية الإنسان بوجه عام - عمان

١٩ - ٢٢ من ذي القعدة ١٤٠٩ هـ

الموافق ٢٣ - ١٩٨٩/٦/٢٦ م

عمان

إيماناً من المكتب الإقليمي لشرق البحر المتوسط لمنظمة الصحة العالمية بأن الصحة هي المعافاة الكاملة للإنسان بدنياً ونفسياً واجتماعياً ، ونظراً إلى أن الإسلام قد اعتبر هذه النظرة إلى المعافاة لازمة من لوازم العقيدة والشريعة ، وضعها المسلمون في عصرهم الزاهر موضع التطبيق العملي فقدموا الدليل المحسوس على نجاحها على أرض الواقع الملموس ونظراً إلى مردود أنماط الحياة على صحة الفرد والجماعة ، وإلى تميز أنماط الحياة التي يدعو إليها الإسلام في هذا الصدد ، فقد دعا المكتب بالاشتراك مع المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية والمجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية - مؤسسة آل البيت - إلى عقد ندوة عن أنماط الحياة الإسلامية وأثرها في التنمية الصحية وتنمية الإنسان بوجه عام ، وذلك إسهاماً في تقديم هذا الإرث الحضاري لتلبية حاجة الإنسانية جمعاء .

وقد انعقدت الندوة بحمد الله وفضله بتاريخ ١٩ - ٢٢ من ذي القعدة ١٤٠٩ هـ الموافق ٢٣ - ٢٦ حزيران/ يونيو ١٩٨٩ م في مدينة عمان بالمملكة الأردنية الهاشمية ، برعاية كريمة من سمو الأمير الحسن بن طلال ولي العهد ، وافتتحها نيابة عنه سمو معالى وزير الصحة . وشارك فيها نخبة من الأطباء والعلميين والفقهاء والدعاة ، والتربويين والمفكرين والاقتصاديين والاجتماعيين والكتاب والصحفيين ، إلى جانب ممثلي الهيئات المنظمة (الملحق ١) .

وأُلقيَتْ في مفتتح الندوة كلمات لممثل راعي الحفل معالي الدكتور زهير ملحس ولرئيس المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية سعادة الدكتور عبد الرحمن عبد الله العوضي وللمدير الإقليمي لمنظمة الصحة العالمية لإقليم شرق البحر المتوسط الدكتور حسين عبد الرزاق الجزائري . وقد قررت

الندوة اعتبار هذه الكلمات ضمن وثائق عملها .

واطلع أعضاء الندوة على أوراق العمل المعدة من قبْل ، ووجدوا بها جهداً مشكوراً وإسهاماً غنياً ، ثم اتفقوا على خطة العمل ومراحله ، فكان أن انقسم الأعضاء إلى أربع مجموعات تجتمع فرادى كل مساء ، لتدرس كل منها حصتها ، ثم تجتمع جميعاً في جلسة الصباح ، لتقدم كل لجنة تقريرها ، وتتم المناقشة العامة الشاملة .

واستبانت الندوة منذ البداية أن الإيمان بالله هو الأساس والمرتكز فى أنماط الحياة ، والمحور الذى تدور حوله وتنبثق منه إيجابيات لا حصر لها في مجالات الحياة ، بما فى ذلك صحة الإنسان الجسمية والنفسية والروحية وتنمية حياته وإغناؤها بوجه عام .

وكان الجهد الأول حصر أنماط الحياة الإسلامية في شتى المجالات ، وتأصيل نسبتها للإسلام عن طريق الدليل القرآني والحديث النبوي . أما الجهد التالي فكان استقراء المصالح المجتلبة والمفاسد المدفوعة باتباع تلك الأنماط سواء بالنسبة للفرد والأسرة والمجتمع والبشرية عامة ، في مجالات صحة النفس والجسم وسلامة العلائق الاجتماعية والإنسانية . وأما الجهد الثالث فكان محاولة وضع خطة عمل أو أكثر ، للدخول بذلك أو ببعض منه إلى حوزة التطبيق المدروس ، برهاناً على أثره وبداية لإصلاح الحياة على هداه .

كذلك رأت الندوة إحالة ثبت أعمالها إلى لجنة مصغرة ، لسبك صياغتها وضبط نصوصها من الكتاب والسنة ، وتخريج أحاديثها للاستناد إلى الصحيح منها ، وإصدار ثبت وثيق بها فى أقرب فرصة إن شاء الله .

كما رأت الندوة أن يستمر التعاون بين المكتب الإقليمى لمنظمة الصحة العالمية والمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية والمجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية ـ مؤسسة آل البيت ـ لمتابعة العمل فى مجال الكشف عن تعاليم الإسلام التي تلبي حاجة الإنسانية لضبط مسارها وتصويب اتجاهها وترشيد جهودها في اتجاه الصحة للجميع بمفهومها العريض ، وتناولها للإنسان تناولاً شاملاً لمكوناته المادية والنفسية والروحية التي لا يمكن فصل أي منها عن الآخر .

وقررت الندوة إصدار وثيقة باسم « إعلان عمان لتعزيز الصحة » لوضع ما نوقش فى جلسات الندوة موضع التنفيذ .

ورحبت الندوة بالتعاون المقترح بين المكتب الإقليمى لمنظمة الصحة العالمية والمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية والمجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية ـ مؤسسة آل البيت ، وبين المنظمات التى أبدى ممثلوها فى الندوة استعداداً للتعاون ورغبةً فيه ، وعلى الأخص المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة ، ومؤسسة نور الحسين ، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي ، ومجلس المنظمات الإسلامية بالأردن ، وجمعية أصدقاء مرضى

روماتيزم القلب ، والجمعية العربية للتربية الإسلامية ، والمركز الإسلامى في آخن ، واتحاد الطلبة المسلمين فى أوروبا ، واتحاد العمال المسلمين في أوروبا ، والجمعية الإسلامية العالمية للصحة النفسية .

ودعت الندوة جميع المنظمات المعنية بموضوعها إلى التعاون فيما يحقق أهدافها .

وأوصت الندوة المكتب الإقليمى لمنظمة الصحة العالمية بتنسيق عملية المتابعة لتنفيذ توصياتها وإعلان عمان .

كما قرر المؤتمرون توجيه برقيات شكر إلى جلالة الملك الحسين المعظم لاستضافة الأردن للندوة ، وإلى سمو الأمير الحسن بن طلال ولي العهد على رعايته الكريمة للندوة ، وإلى معالي الدكتور زهير ملحس وزير الصحة لتكرمه بافتتاح الندوة ، وإلى معالي الأستاذ الدكتور ناصر الدين الأسد رئيس المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية ـ مؤسسة آل البيت ، ووزير التعليم العالي على جهده المشكور في إنجاح الندوة .

واختتمت الندوة بتلاوة هذا البيان فى الساعة الثانية عشرة من يوم ٢٢ من ذي القعدة ١٤٠٩ هـ الموافق ١٩٨٩/٦/٢٦ م

ولله الفضل والمنّة

إعـــلان عمـــان لتعـزيـز الصحـــة

إن ندوة أنماط الحياة الإسلامية وأثرها في التنمية الصحية وتنمية الإنسان بوجه عام ، المنعقدة في عمان بتاريخ ١٩ - ٢٢ من ذي القعدة ١٤٠٩ هـ الموافق ٢٣ - ٢٦ حزيران/يونيو ١٩٨٩ م ، تصدر الإعلان التالى لتعزيز الصحة ، في سبيل تحقيق الصحة للجميع بحلول سنة ألفين ميلادية :

وقد انعقدت الندوة تلبية للحاجة الملحّة فى إقليم شرق البحر المتوسط ، إلى صياغة الرسالات الصحية إلى أبنائه باللغة التي يفهمونها ويستجيبون لها ، وإلى العمل على تعزيز الصحة استفادةً من الروح الإيمانية التي تصبغ مواطنيه ، وتجعل من الدين مرجعاً ومحركاً لحياتهم ، وانطلاقاً من التراث الصحي العريق الذي ساهمت به شعوب هذا الإقليم فى الحضارة الإنسانية ، ومن أهداف منظمة الصحة العالمية الرامية إلى تحقيق الصحة للجميع ومن إعلان (ألما آتا) حول الرعاية الصحية الأولية ، ومن قرار جمعية الصحة العالمية المتعلق بالبعد الروحي .

أولاً : الصحة نعمة من الله ، ومغبون فيها كثير من الناس ، كما جاء فى الحديث الشريف .

ثانياً : والصحة عنصر من عناصر الحياة ، لايكتمل إلا بتوافر العناصر الرئيسية الأخرى مثل : الحرية ، والأمن ، والعدالة ، والتعليم ، والعمل ، والكفاية ، والمأكل ، والمشرب ، والملبس ، والمسكن ، والزواج ، وصحة البيئة .

ثالثاً : يستطيع الإنسان حفظ صحته بأن يحافظ على الميزان الصحي فى حالة

اعتدال ، فلا يطغى في هذا الميزان ولا يُخسر الميزان ، كما أمر القرآن الكريم .

رابعاً : لكل إنسان رصيد صحي ، ينبغي له أن ينميه ليستمتع بالمعافاة الكاملة ، ويأخذ من صحته لمرضه كما ورد في الحديث الشريف .

خامساً : لنمط الحياة الذى يتبعه الإنسان أثر رئيسي على صحته وعافيته .

سادساً : تشتمل أنماط الحياة الإسلامية على كثير من الأساليب الإيجابية المعززة للصحة ، وتأبى جميع السلوكيات السلبية المنافية للصحة .

سابعاً : الإسلام كما يعرّفه القرآن هو الفطرة التي فطر الله الناس عليها . فالالتزام بأنماط الحياة الإسلامية هو تحقيق لطبيعة الإنسان الأصيلة ، وانسجام مع سنن الله في الجسم والنفس ، وفي الفرد والأسرة والمجتمع وفي الإنسان وبيئته .

ثامناً : تشتمل الوثيقة التي تعد للإلحاق بهذا الإعلان ، على قائمة بأنماط الحياة الإسلامية المستخرجة من القرآن والسنة ، ذات الأثر في التنمية الصحية وتنمية الإنسان بوجه عام ، وهي تؤلف جزءاً لا يتجزأ من هذا الإعلان .

تاسعاً : تدعو الندوة جميع المنظمات الدولية ، والحكومات ، والمنظمات الطوعية وغير الحكومية ، إلى العمل على تعزيز الصحة من خلال تشجيع أنماط الحياة الإيجابية ، ولا سيما :

١ - التعريف بأنماط الحياة الإسلامية المعززة للصحة ، والدعوة إليها من خلال القنوات المناسبة لظروف كل بلد .

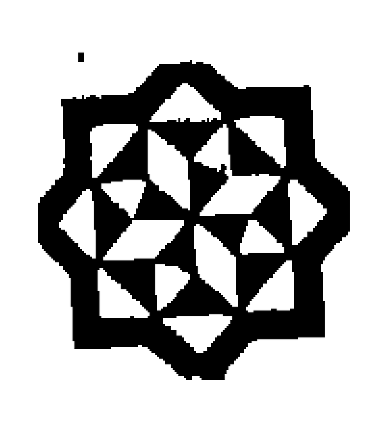
٢ - توفير الشروط المواتية لتعزيز الصحة وأنماط الحياة الصحية ، وعدم مخالفتها بالإعلان عن الأنماط المنافية للصحة ، أو بدعم إنتاج المواد الضارة بالصحة ، أو بالترويج للسلوكيات المخالفة للصحة .

٣ - تشجيع تنمية المجتمعات المحلية تنمية شاملة ، ودعمها في تحقيق احتياجاتها الأساسية بالاعتماد على النفس ، باعتبار ذلك مدخلاً عملياً لتطبيق أنماط الحياة الصحية .

٤ - إعادة توجيه المؤسسات الصحية والتعليمية والتثقيفية والإعلامية ، بما يتماشى مع تعزيز الصحة وتشجيع أنماط الحياة الصحية ، ولاسيما ما ورد منها فى الوثيقة الملحقة بهذا الإعلان .

٥ - إعادة توجيه مؤسسات التعليم الصحي ، بما يضمن إضفاء الطابع الإنساني على المهن الصحية ، ويجعل المهنة الصحية رسالة لا مجرد حرفة .

٦ - تخصيص عقد لتعزيز الجهود الرامية إلى تنفيذ خطة تضعها الجهات المعنية لتطبيق أنماط الحياة الإسلامية .



مؤتمرات

قرارات وتوصيات ندوة :

(نحو علم نفس إسلامي) القاهرة

٢١ ـ ٢٣ ذى الحجة ١٤٠٩ هـ

٢٤ ـ ٢٦ يوليو ١٩٨٩ م القاهرة

انعقدت بفندق سونستا (مدينة نصر القاهرة) أيام ٢١ ، ٢٢ ، ٢٣ ذى الحجة ١٤٠٩ الموافق، ٢٤، ٢٥، ١٩٨٩/٧/٢٦ ندوة « نحو علم نفس إسلامى » التى نظمها المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، وقد اشتملت الندوة على جلسة افتتاحية وخمس جلسات عمل وجلسة ختامية وقد رأس الندوة الأستاذ الدكتور/ محمد عثمان نجاتى وحضرها :

١ ـ أ. د/ محمد عثمان نجاتى
٢ ـ أ. د/ طه جابر العلوانى
٣ ـ أ. د/ إبراهيم عبد الرحمن رجب
٤ ـ أ. / أحمد المطيلى
٥ ـ د. / أسامة سعد أبو سريع
٦ ـ أ. د/ الطيب زين العابدين
٧ ـ د. / أمينة الجابر
٨ ـ أ. د/ جمال الدين عطية
٩ ـ أ. د/ جمال ماضى أبو العزائم
١٠ ـ د. / جمعة سيد يوسف
١١ ـ أ. د/ حسن أحمد همام
١٢ ـ أ. د/ حسن حسن الشرقاوى
١٣ ـ أ. د/ حسن رجب
١٤ ـ د. / رشاد أحمد عبد اللطيف
١٥ ـ د. / رفعت عبد الباسط
١٦ ـ د. / زين العابدين درويش
١٧ ـ أ. / سحر مصطفى بلبع
١٨ ـ د. / طريف شوقى
١٩ ـ أ. د/ عبد الحليم محمود
٢٠ ـ د. / عبد اللطيف محمد خليفة
٢١ ـ د. / عبد الله أحمد أبو هشة
٢٢ ـ د. / على السيد خضر
٢٣ ـ د. / على حسين زيدان
٢٤ ـ أ. د/ على هويدى باعباد
٢٥ ـ أ. د/ فؤاد أبو حطب
٢٦ ـ د. / كمال إبراهيم مرسى
٢٧ ـ د. / محمد سمير عبد الله
٢٨ ـ أ. / محمد عبد الرحمن السلكاوى
٢٩ ـ أ. د/ محمد عبد الظاهر الطيب
٣٠ ـ أ. / محمد عز الدين توفيق
٣١ ـ د. / محمد عمارة

٣٢ ـ د . / محمد عودة محمد
٣٣ ـ د . / محمد كمال الدين إمام
٣٤ ـ د . / محمد محروس الشناوى
٣٥ ـ د . / محمد نجيب الصبوة
٣٦ ـ أ . / محيى الدين عطية
٣٧ ـ د . / معتز سيد عبد الله

وقدم إلى الندوة اثنا عشر بحثا تمت مناقشة عشر منها ، ووزع بحثان دون مناقشة لتغيب صاحباهما عن حضور الندوة .

وكانت موضوعات الأبحاث على النحو التالى :

١ ـ المفاهيم النفسية الأساسية فى القرآن الكريم وخطورة الاصطلاح .
أ . د/حسن الشرقاوى

٢ ـ الآفاق التى يفتحها القرآن الكريم للبحث النفسى : أحوال النفس كنموذج .
أ . / محمد عز الدين توفيق

٣ ـ الآراء النفسية عند الماوردى .
أ . د . / محمد عبد الظاهر الطيب

٤ ـ نحو وجهة إسلامية لعلم النفس .
أ . د . / فؤاد أبو حطب

٥ ـ منهج التأصيل الإسلامى لعلم النفس .
أ . د . / محمد عثمان نجاتى

٦ ـ بعض أشكال عصاب الوسواس القهرى وعلاقتها ببعض المعطيات الدينية .
د . / محمد عوده محمد

٧ ـ العلاج النفسى لدى ابن قيم الجوزية .
أ . / أحمد المطيلى

٨ ـ الإعداد لدستور عمل لعلماء النفس المسلمين .
أ . د . / عبد الحليم محمود

٩ ـ تنمية الصحة النفسية : مسؤوليات الفرد فى الإسلام وعلم النفس .
د . / كمال إبراهيم مرسى

١٠ـ الإرشاد النفسى من منظور إسلامى .
د . / محمد محروس الشناوى

١١ـ أبو حامد الغزالى وإهاماته النفسية .
د . / فائز محمد على الحاج

١٢ـ A Quranic Technique of Cognitive Behaviour Therpy
د . / الزبير بشير طه

ويمكن تصنيف الأبحاث إلى :
٣ بحوث تتناول الإطار العام لموضوع الندوة .

بحثان يتناولان المفاهيم النفسية فى القرآن .

٣ بحوث عرضت الآراء النفسية لبعض علماء المسلمين المتقدمين . .

٤ بحوث عالجت موضوعات الصحة النفسية والإرشاد والعلاج النفسى من منظور إسلامى .

ـ واتسمت المناقشات بالعمق وبروح علمية عالية وبالحرص على الفهم المتبادل لوجهات النظر المختلفة .

ـ وأثيرت أثناء المناقشات عدة اقتراحات تناولتها بالصياغة لجنة المقررين المكونة من :

المقرر العام للندوة الأستاذ الدكتور/ جمال الدين عطية ـ المستشار الأكاديمى للمعهد العالمى للفكر الإسلامى .

الدكتور/ محمد نجيب الصبوة ـ مدرس بقسم علم النفس ـ كلية الآداب ـ جامعة القاهرة .

الدكتور/ جمعة سيد يوسف ـ مدرس بقسم علم النفس ـ كلية الآداب ـ جامعة القاهرة .

الدكتور/ طريف شوقى فرج ـ مدرس بقسم علم النفس ـ كلية الآداب ـ جامعة المنيا .

وجرت مناقشتها بالجلسة الختامية واعتمادها على النحو التالى :

أولا : المفاهيم والمصطلحات :

١ ـ ترى الندوة إعادة النظر فى تصنيف العلوم من وجهة النظر الإسلامية بما يعكس الأصول الإسلامية فى وجوب طلب العلم والاهتمام به ، وشمول هذا المفهوم لجميع العلوم النقلية والعقلية والدنيوية . وانطلاقا من هذا يكون الاهتمام بعلم النفس مما حث عليه الإسلام ودعا إليه .

٢ ـ ترى الندوة التأكيد على اعتماد الوحى والكون مصدرين للمعرفة ، وإذا كان علم النفس يمثل أحد إنجازات العلماء فى مجال الكون وجب علينا كمسلمين أن نضيف المفاهيم النفسية فى القرآن الكريم والسنة النبوية ، وإسهامات علماء السلف فى مجال الدراسات النفسية وأن نعيد النظر فى علم النفس فى ضوء التفاعل بين مجموع هذه المصادر .

٣ ـ إذا كان أى علم منطلقا من مسلمات ليس ثمة حاجة إلى إقامة البرهان عليها فنحن كمسلمين ينبغى أن نحدد المسلمات التى ننطلق منها فى مجال علم النفس من الكتاب والسنة كنقاط ارتكاز لفلسفة هذا العلم .

٤ ـ توصى الندوة بأهمية توخى الدقة والروية عند التعامل مع مصطلحات علم النفس سواء استمدت من الكتابات التراثية أو المعاصرة وضرورة التحديد الدقيق لمضمون المصطلح والسياق الذى ورد فيه والذى سيستخدم فيه .

٥ ـ تؤكد الندوة على ضرورة الحذر من عملية إسقاط المفاهيم النفسية الحديثة والمعاصرة على المفاهيم والمصطلحات والكتابات التراثية وعدم محاولة تطويع نصوص الكتاب والسنة وكتابات علماء التراث تطويعا تعسفيا كى تلتقى مع تلك المفاهيم .

٦ ـ ترى الندوة ضرورة النظر فى الآراء النفسية التى وردت فى كتابات

العلماء المسلمين المتقدمين باعتبارها فروضا عاملة قابلة للاختبار وفقا لقواعد المنهج العلمى .

٧ ـ تؤكد الندوة أن الفحص العلمى لكتابات علماء التراث لا يقلل من شأن هؤلاء العلماء وإسهاماتهم العبقرية فى تاريخ العلم ، وينبغى إنصافهم وإبراز دورهم فى تكوين العلم والحضارة الإنسانية .

٨ ـ ترى الندوة أن القرآن الكريم والسنة النبوية ينطويان على عدد كبير من الآيات والسنن فى الخلق والكون ، ويجب على علماء المسلمين السعى للكشف عنها تعميقا للإيمان والعقيدة ، واستخدامها لعمارة الكون ، وتحذر الندوة العلماء المعاصرين من الانزلاق إلى محاولة البرهنة على صدق القرآن والسنة عند اكتشاف إحدى هذه السنن تحاشيا لربط الثابت بالمتغير أو المطلق بالنسبى .

٩ ـ إن إطلاق صفة الإسلامية على الكتابات العلمية المتخصصة يخضع لشروط وضوابط موضوعية وتأصيلية . ولذا تحذر الندوة من سوء استخدام الصفة الإسلامية وإلصاقها بكتابات مؤصلة إسلاميا أو انتقاء بعض النصوص بشكل متحيز لتدعيم وجهات نظر شخصية .

١٠ ـ ترى الندوة أن استعمال مصطلح علم نفس إسلامى يوحى بأنه أحد فروع علم النفس الذى يدرس الإسلام (سيكولوجية التدين) فى حين أن هذا ليس هو المقصود من جهود العلماء فى هذا المجال . وتقترح الندوة مصطلح التأصيل الإسلامى لعلم النفس على أساس أنه يعتبر الإسلام المصدر الذى نستمد منه المسلمات التى توجه البحث فى علم النفس ، بديلا عن المسلمات التى يقوم عليها علم النفس الغربى .

ثانيا : الجوانب المنهجية :

تؤكد الندوة ضرورة التقيد بالمنهج العلمى فى دراسة الظواهر النفسية ، وهذا المنهج يتضمن طرقا متنوعة تبعا لطبيعة الموضوعات محل الدراسة ، أما إذا تعلق الأمر بمسائل مصدرها الوحى فإن المنهج يقتضى التثبت من صحة الروايات واتباع مناهج تفسير النصوص .

ثالثا : الاقتراحات العلمية :

توصى الندوة المعهد العالمى للفكر الإسلامى والجامعات والهيآت العلمية الإسلامية وجمعيات الدراسات النفسية ومراكز البحث النفسية والاجتماعية بما يلى :

١ ـ أهمية وضع دستور لأخلاقيات المهنة والبحث فى علم النفس من منظور إسلامى ينظم التعامل بين العالم النفسى والجمهور وبين علماء النفس بعضهم البعض فيما بينهم وبين العلماء فى التخصصات الأخرى .

٢ ـ أن تقوم أقسام علم النفس فى الجامعات المختلفة فى العالم العربى

والإسلامى بتدريس التراث الإسلامى المتصل بالظواهر النفسية .

٣ ـ التناول النقدى لما لا يتفق مع الإسلام ومسلماته الأساسية فى مقررات علم النفس التى تدرس حاليا فى الجامعات العربية والإسلامية .

٤ ـ إدخال مقرر فى الثقافة الإسلامية فى الجامعات لتزويد الدارسين بما يحتاجون إليه من علوم شرعية تتصل بتخصصاتهم للحد بقدر الإمكان من الآثار الناجمة عن ثنائية التعليم .

٥ ـ إعطاء الأولوية لمشروعات البنية الأساسية لعلم النفس والتى تشمل :

أ ـ تكشيف القرآن والسنة فيما يتعلق بعلم النفس .

ب ـ التعريف بكتب التراث التى لها علاقة بعلم النفس .

جـ ـ حصر الجهود الجماعية والفردية والمؤتمرات والأطروحات الجامعية المعنية بموضوع التأصيل الإسلامى لعلم النفس بغية تقويمها موضوعيا وجعلها فى متناول أيدى الباحثين .

د ـ الوقوف على أحدث ما توصلت إليه البحوث المعاصرة فى علم النفس فى الثقافات الأخرى وتناولها تناولا نقديا .

٦ ـ وضع خريطة للأبحاث المطلوب القيام بها وترتيب أولوياتها على المستويين النظرى والتطبيقى .

٧ ـ حصر الهيئات والأشخاص العاملين فى هذا الحقل والمهتمين بدراسة موضوعاته ، وترتيب سبل الاتصال وتنسيق الجهود فيما بينهم ، ويقترح قيام المعهد العالمى للفكر الإسلامى بالاضطلاع بدور حلقة الوصل فى هذا المجال .

٨ ـ عقد الندوات والمؤتمرات التى تتابع ما تم بذله من جهود ورصد ما حدث من تقدم فى هذا المجال ، على أن يتم تحديد موضوع محورى تدور حوله هذه الندوات .

٩ ـ تكوين فرق عمل مشتركة من علماء النفس وعلماء من تخصصات أخرى بما فيها العلوم الشرعية لتدارس وتنفيذ المقترحات السابقة .

١٠ ـ توجيه طلاب الدارسات العليا بأقسام علم النفس بالجامعات العربية والإسلامية لاختيار موضوعات مما أشير إليها فى خريطة الاهتمامات البحثية الخاصة بمشروع التأصيل الإسلامى لعلم النفس .

١١ ـ إتاحة منافذ النشر للدراسات الرائدة التى تجرى فى إطار مشروع التأصيل الإسلامى لعلم النفس .

١٢ ـ طباعة أعمال هذه الندوة بعد إعادة النظر فى الأبحاث من قبل أصحابها فى ضوء ما دار من مناقشات حولها .



التقرير الصادر عن الندوة الدولية :

حول الدراسات والأبحاث العلمية في الحضارة الإسلامية

(نظرة على العقد القادم) استانبول

إستانبـول : ١٥ ـ ١٨ صفر ١٤٠٩ هـ/
٢٦ ـ ٢٩ سبتمبر ١٩٨٨

إن تخليد التراث الحضارى الإسلامى هو مسؤولية الأمة ، كما إن الحفاظ على ذلك التراث وإحياءه ، فى إطار هذه الندوة ، هو مسؤولية العلماء المسلمين الذين سيمهدون الطريق ، بنظرتهم وتطلعاتهم ، لإعداد وبلورة خطة عمل حيوية ليس للعقد القادم فحسب ، بل للحقبة التى ستلى ذلك .

وبتحديد البحث فى الحضارة الإسلامية للعقد القادم ، فإنه يتعين الكشف عن متطلبات البحث ومشاكله ؛ لذلك يجب تطوير إطار عمل لوضع توجهات وآفاق للبحث .

وتدرك الندوة أننا نفتقر إلى التعاون والتنسيق فيما بين المؤسسات والأقسام والوكالات المشتغلة بالبحث فى العالم الإسلامى . كما تؤكد على الحاجة الملحة لتلك الأجهزة للعمل معا من أجل رفع وتدعيم وتطوير مجهوداتها فى مجال البحث وكشف مجالات جديدة للبحث والتعاون .

مناهج البحث :

لقد أقرت الندوة أن النظر فى مناهج البحث هى مسألة متسعة جدا تندرج تحتها عدة وجهات نظر ، ولكن يمكن لتلك الوجهات المتعددة أن تتحد نتيجة عوامل مشتركة ترتكز أساسا على بعض المتطلبات مثل الموضوعية والدقة ... الخ . ولكن يجب النظر فى كل موضوع على حدة وذلك فى إطار خطة عمل خاصة به .

وهكذا لاحظت الندوة أنه يجب علينا الإلتزام بأحسن المناهج وذلك بناءً على احتياجاتنا آخذين فى الاعتبار دائما مدى ملائمة هذه المناهج فى أى وقت . كما يجب الأخذ فى الاعتبار تشابه المبادىء الأساسية للبحث فى كافة الأوقات . وقد كشفت لنا الندوة المناهج الرئيسية التى اتبعها أسلافنا فى دراسة حضارتنا .

المعطيات والمعلومات :

لاحظت الندوة أن البحث بحاجة إلى معطيات ومعلومات مناسبة . لقد واجه الباحثون عدة مصاعب نتيجة عدم توفر المعطيات والمعلومات وكذلك نتيجة للنقص فى تنسيق المعلومات . كما لاحظت نقص الأعمال العلمية التى قام بها الباحثون المسلمون أحيانا وفقدانها تماما فى بعض المجالات أحيانا أخرى . فضلا على ذلك فإن مفهوم المكتبات الوطنية والتى تستعمل كمستودع للكتب غير واضح فى الدول الإسلامية . ويجب إعطاء الأولوية لإعداد الببليوغرافيات والمخطوطات والكتب والدوريات والمقالات لأنها غير وافية .

إن أنظمة الفهرسة والتصنيف المستخدمة مأخوذة كذلك عن الغرب ، ويحتاج تطبيقها إلى إدخال تعديلات وإضافات عليها . وبما أن تكييف تلك الأنظمة قد أجرى استجابة لحاجيات قومية فإن النتيجة هى أن الأنظمة متعددة ولايمكن لعلماء المعلومات المسلمين أن يستوعبوا أنظمة بعضهم بعضا . ويتضح أنه من المفيد استخدام نظام موجد للفهرسة والتصنيف خاصة بعد إدخال النظام الفورى لاسترجاع المعلومات .

إن انتشار المعرفة تعتبر شرطا أساسيا لتطوير البحوث . كما يجب تشجيع المترجمين الجدّيين الذين يترجمون أمهات الأعمال والعمل على توفيرها وانتشارها على نطاق واسع وبأسعار أرخص .

وقد اقترحت الندوة مايلى :

- إعداد ونشر فهارس موحدة للكتب التى تعنى بالثقافة والفنون والتاريخ وأخرى للمخطوطات الإسلامية والدوريات وبيليوغرافيات المقالات .
- إعداد برامج للتدريب الخاص على تقنيات الإعلام .
- إنشاء فرق عمل لتطوير وتخطيط نظام خاص بالمعطيات .
- ترجمة كتب الثقافة والتاريخ الإسلامى إلى مختلف اللغات الأسلامية .
- الإعلان عام ١٩٨٩ عام الإعلام العلمى للأمة الإسلامية . ويمكن للبرامج أن تتضمن عدة نشاطات مثل إقامة معارض الكتب وذلك لتنمية التطور الثقافى .
- إدخال فكرة استخدام الكوُبُون الدولى المماثل للكُوبُون الذى تستخدمه منظمة اليونسكو .
- إنشاء مركز توثيق وتكوين شبكة معلومات من قبل مركز التوثيق فيما بين المؤسسات المعنية بهذا المجال مثل الجامعات

ومراكز البحوث والمكتبات والمتاحف ودور الأرشيف والعلماء .

- إنشاء سوق لنشر الكتب وبقية المطبوعات حول الحضارة الإسلامية فى كل من أفريقيا وآسيا والشرق الأوسط .

- دراسة بمسألة الإجراءات المعرقلة التى تحد من حركة تداول الكتب من بلد إلى آخر واقتراح التدابير المناسبة لذلك .

- إقامة دار نشر خارج العالم الإسلامى .

الاحتـــراف :

كما لاحظت الندوة أن مستوى البحث دون المستوى المطلوب . وأن إعادة النظر فى هذه القضية يمكن أن يؤدى الى مفاهيم ومنطلقات جديدة للإلتزام بها مما سيبعث على تجديد الاهتمام بالبحث . ولتحقيق ذلك يجب إعطاء المزيد من الفرص لتدريب جهاز البحث العلمى ، مع التركيز على أهمية تعلم اللغات لاسيما الإسلامية منها وإدخال برامج دراسية على مستوى الدراسات العليا .

واقترحت الندوة مايلى :

- إقامة برامج تدريب مناسبة ونظام المنح الدراسية والعضوية الشرفية .

- تنظيم اجتماعات مصغرة يحضرها العلماء .

- العمل على تدريس اللغات الإسلامية خاصة فى المعاهد العُليا .

مجالات البحث :

لاحظت الندوة أنه يوجد مجال واسع للبحث فى الحضارة الإسلامية ؛ وأن تحديد أولويات لبرامج البحث سيتوقف إلى حد كبير على توفر الموارد المالية وذلك إلى جانب الحرية التى يجب منحها إلى العلماء فى اختيار مجال الدراسة التى يرغبون فيها .

واقترحت الندوة مايلى :

- العمل على توسيع البحث ليشمل المناطق التى لم تحظ بنصيب وافر من البحث فى العالم الإسلامى مثل أفريقيا وجنوب شرق آسيا والمناطق التى توجد فيها أقليات إسلامية كبيرة .

- إدخال الدراسات الخاصة بالديانات الكبيرة الأخرى مثل اليهودية والمسيحية البوذية إلى بعض المؤسسات الأكاديمية فى العالم الإسلامى .

التعاون مع بعض الجهات خارج العالم الإسلامى :

أكدت الندوة على الفوائد المتبادلة التى يمكن أن تحصل من خلال الاتصالات والتبادل المشترك للأفكار والمعلومات والخبرات مع المستشرقين . ولمواصلة هذا الاتصال تقترح الندوة إقامة حوار بين الشرق والغرب .

- العمل على تنشيط الحوار بين الشرق والغرب وبين العلماء المسلمين والمستشرقين .

الطاقات البشرية والموارد اللازمة :

لاحظت الندوة نقص الطاقات البشرية الكفؤ فى العالم الإسلامى ؛ وأكدت ضرورة وضع حد لهذه الظاهرة . كما يجب الإسراع فى دراسة واصلاح الصعوبات والمعوقات التى كانت سببا فى تقصير الخبراء فى المجالات ذات العلاقة مثل الباحثين ذوى المهارات المناسبة والمكتبيين وغيرهم ، وانخفاض مستوى البحث ، وتقديم التدريب غير المناسب والتشويش والنقص فى التوجيه الذى يحصل عليه الباحثون من أولئك المسؤولين إضافة إلى عدم تهيئة الاحتياجات وتوزيع حاجيات البحث فيما بين الدول الأعضاء .

إن الموارد المخصصة للبحث هى ضيئلة جدا فى الجامعات ومراكز البحث ، وفى بعض الحالات فإن المال يمكن أن يكون مخصصا فقط لتمويل برامج محددة لا تساهم فى إثراء المجالات الهامة للبحث فى الحضارة الإسلامية التى تتطلب اهتماما خاصا . وفى نفس الوقت فإن تقييما لعملية صرف الأموال المخصصة للقيام بمشروعات البحث قد يساعد فى طمأنة الحكومات والمتبرعين وإعطائهم فكرة عن مجال صرف المخصصات والمساهمات لدعم برامج ومشروعات البحث القابلة للتنفيذ .

كما لُوحظ أن التمويل المخصص للبحث والتنمية عموما وللبرامج والنشاطات الثقافية فى الدول الإسلامية لا يحظى بالاهتمام المطلوب .

وإذا أخذنا فى الاعتبار التأثير الذى يمكن أن يكون للبحث فى الحضارة الإسلامية على مستقبل المجتمعات الإسلامية فإن الفكرة الملموسة المتعلقة بعملية إحياء البحث قد تجد الدعم من تلك المجتمعات والتى تدعى للمساهمة فى دعم تلك المساعى .

وقد تبين فيما بعد أن المسائل المتعلقة بالتمويل والطاقات البشرية تتطلب تخطيطا دقيقا واستغلالا محكما للموارد . كما أن إعادة النظر فى تخصيص الأموال للبحث والتنمية والإجراءات المناسبة المقترحة تتطلب دعم صانعى القرار وذلك من خلال تحسيسهم بحاجيات البحث والتنمية فى الحضارة الإسلامية .

السعى إلى التفوق فى البحث :

إن الهدف النهائى من البحث هو السعى إلى التفوق فى البحث وبينما كان العلماء المسلمون فى الماضى ، قد اختاروا هذا التقليد واتبعوه ، فإنه من المناسب تأمين استمرار هذا العرف على مستوى عالٍ مع التأكد من الحفاظ على مستوى البحث .

بالإضافة إلى ذلك ، هناك أيضا حاجة إلى تنمية وإنشاء المحيط الاجتماعى الموصل إلى تقدم البحث وأنه سيكون بإمكان العلماء المعنيين بالحضارة الإسلامية مناقشة المسائل المتعددة التى تواجههم والمتعلقة بالتاريخ والفن والثقافة الإسلامية بشكل واقعى وبرحابة صدر .

وشعر المشاركون فى الندوة أن تشجيع وتنمية وتطوير اهتمام الباحثين فى هذا الاتجاه ، يمكن أن يتم من خلال إحداث نظام للجوائز إعترافا بالتفوق فى الإنجاز وبإحداث اتحاد للعلماء . وهكذا يمكن للتنوع فى القدرات أن يؤدى الى الوحدة .

وبعد ذلك اقترح المشاركون فى الندوة مايلى :

– منح جوائز للعلماء والباحثين المتفوقين فى البحث اعترافا بالأعمال والمساهمات التى قدموها فى مجالات اختصاصهم خدمة للحضارة الإسلامية . كما يجب أن تمنح تلك الجوائز إلى العلماء الناشئين مع وضع هدف رئيسى يتمثل فى إحياء العرف الخاص بالبحث لتحسين الاهتمام بالبحث وتشجيع وتطوير الطاقات الخلاقة لهؤلاء الباحثين الناشئين ..

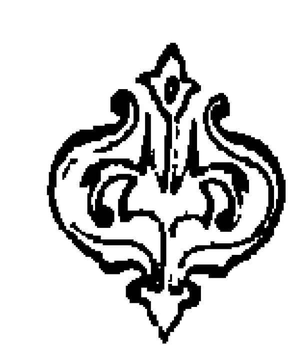
– إنشاء مجلس للدراسات العلمية فى الحضارة الإسلامية يكون بمثابة الجهاز المفكر لتحديد التوجهات والاستراتيجيات ورسم السياسات لتطوير الخطط والبرامج للبحث فى الحضارة الإسلامية .

– يجب تحديد تركيبة المجلس ووظيفته ومسؤوليته بناءً على ماورد أعلاه مع الحفاظ على دوره كجهاز دولى مستقل يتكون من شخصيات ذات شهرة عالمية ويكون هدفه الأول واهتمامه مواصلة البحث .

ونظرا للطبيعة الاستقلالية لهذا المجلس فإن تمويله يجب أن يتم من خلال موارد حكومية وأهلية متنوعة .

خطة العمل :

اقتراح المشاركون فى الندوة أن يأخذ التخطيط فى الاعتبار ، عند إعداد خطة العمل المتضمنة لهذه المقترحات ، تطوير إطار عمل طويل المدى وخطط عمل متوسطة المدى .





من المراحل الأولية الأساسية في خطة عمل المعهد العالمي للفكر الاسلامي عملية اكتشاف التراث والتعريف به : اكتشاف ما فيه من اسهامات في شتى فروع المعرفة وإن لم تصنف تحت العناوين المعاصرة المعروفة للمتخصصين في العلوم الحديثة ، والتعريف به لهؤلاء المتخصصين الذين باعدت مناهج الثقافة الازدواجية ـ شرعية وعصرية ـ بينهم وبين الافادة منه فضلا عن معرفته ويسر الاتصال به .

ومن بين مشروعات المعهد في هذا المجال مشروع التعريف بالتراث الذي ننشر في هذا الباب [التعريف بالتراث] الذي استحدثناه لهذا الغرض نماذج مما تم انجازه ، ريثما يكتمل المشروع وينشر في عدة مجلدات لكل فرع من فروع المعرفة مايخصه منها .

ويقوم بالتعريف أساتذة متخصصون كل في موضوع الكتاب الذي يقوم بالتعريف به .



كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون لحاجي خليفة

أ . هاشم الهندامى

المؤلــف :

تحدث حاجي خليفة عن نفسه حديثين يكمل أحدهما الآخر ؛ فقد ساق الحديث الأول فى نهاية القسم الأول من كتابه « سلم الوصول إلى طبقات الفحول » وقد تناول فيه حياته منذ مولده إلى مابعد سنة ١٠٣٥ هـ بقليل . وساق الحديث الثانى الذى هو تكملة للحديث الأول فى خاتمة آخر كتاب ألفه وهو « ميزان الحق فى اختيار الأحق » . ومن خلال هذين الحديثين نعرفه بأنه مصطفى بن عبد الله القسطنطينى المولد والمنشأ ، الحنفى المذهب ، الإشراقى المشرب الشهير بين علماء البلد بكتاب جلبى وبين أهل الديوان « بحاجى خليفة » . وذكر البعض أن سبب تلقيبه بخليفة كان على إثر توليته منصب « باش محاسبه ده ايكنجى خليفة » أى وكيل ثان فى مكتب عموم الحسابات العسكرية سنة ١٩٥٨ هـ ، وسمى حاجى بعد أن حج فيما بين سنتى ١٠٤١ هـ و ١٠٤٣ هـ أما تلقيبه بكاتب جلبى فيدل على التكريم الفاضل أو الكامل أو السابق لأن جلبى فى التركية تعنى ولفضله أو له سبقة فى العلم أطلقوا عليه لقب كاتب جلبى .

ولقد ولد حاجى خليفة فى يوم من أيام ذى القعدة سنة ١٠١٧هـ ، وكان والده عبد الله يعمل موظفا فى الجيش ، وكان كثير الأسفار والتنقل ، كذلك كان والده صالحا ملازما لمجالس العلماء والمشايخ ، وقد حاول والده أن يربيه على حب العلم والعلماء فعين له معلما لتعليم القرآن والتجويد وهو الإمام عيسى خليفة القريمى ، ولم يكن حاجى خليفة وقتذاك قد تجاوز الخمس أو الست سنوات . وعندما بلغ سنه أربعة عشر عاما ألحقه والده بزمرته وجعله تلميذا فى القلم المعروف بمحاسبة أناضول من أقلام الديوان . ويفهم من ذلك أن حاجى خليفة كان كاتبا ولم يكن

جنديا محاربا وتلك هى الوظيفة الأولى التى تولاها . وعندما توفى والده عام ١٠٣٥ هـ أظله عمه بظله ثم عندما توفى رعاه رجل من أصدقاء والده يقال له محمد خليفة ، حيث حمله معه إلى ديار بكر ، وهيأ له أن يكون تلميذا فى القلم المعروف بمقابلة السوارى . وكان سنه آنذاك يقترب من العشرين . وخلال إقامة حاجى خليفة بديار بكر خرج مع الجيش لمحاصرة مدينة أرزن الروم سنة ١٠٣٦هـ ، وبعد عامين عاد حاجى خليفة إلى الآستانة وانخرط فى سلك كتَّاب الإنشاء . وعندما اشتعلت نار الحرب بين الأتراك والفرس خرج حاجى خليفة مع الجيش العثمانى إلى بغداد وهمذان ، وبقى هناك نحو من عامين ، ثم عاد بعدها فى سنة ١٠٤١ تقريبا إلى الآستانة حيث اتصل بشيخه قاضى زاده ، وأخذ يقرأ عليه تفسير البيضاوى ، وشرح الشريف الجرجانى على المواقف المعضدية ، « وإحياء علوم الدين » للغزالى « الدرر فى شرح الغرر » فى الفقه لملا خسرو وكتب أخرى ، وبقى حاجى خليفة على هذا التحصيل إلى سنة ١٠٤٣هـ ، ثم إذا به يستدعى للخروج مع الجيش العثمانى إلى حلب ، ومن حلب خرج مع جيش السلطان مراد الرابع سنة ١٠٤٤هـ إلى معركة اريوان (فى أرمينية الشمالية الشرقية) . وهنا أحس حاجى خليفة أن مهام الجيش تصرفه عن العلم ، فاستقال من الخدمة فى الجيش وعاد إلى الآستانة سنة ١٠٤٥هـ ، وأخذ فى ملازمة مشاهير الشيوخ والعلماء . وكان من جملة شيوخه العلامة مصطفى الأعرج القاضى ، والشيخ عبد الله الكردى والشيخ محمد الألبانى ، والشيخ ولى الدين المنتشاوى .. الخ . وبقى على حاله تلك من التحصيل فى كتب العربية والمنطق وعلوم الحديث إلى غير ذلك من علوم الدين واللغة قرابة عشر سنين ، وكان عمره آنذاك نحو من ثمانية وثلاثين عاما ، فأحس الميل إلى التزود من علوم أخرى مثل الحساب والهندسة والهيئة والجغرافية والطب ، ولم يمض غير قليل حتى أصبح أستاذا يؤخذ عنه ، وعالما فاضلا ومؤلفا مكثرا فى فروع مختلفة ، أملتها عليه ثقافته وبيئته ورحلاته ووظيفته .

وقد بلغت مؤلفاته حوالى عشرة مؤلفات ضخمة وجادة ، ابتدأها بكتابه « الفذلكة » عام ١٠٥١هـ و« جهان نما » عام ١٠٥٥ هـ ، و« تقويم التواريخ » ١٠٥٨هـ وكان آخر هذه المؤلفات كتابه « ميزان الحق فى اختيار الأحق » عام ١٠٦٧هـ . أما أهم وأشهر مؤلفاته فهو كتاب « كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون » الذى نحن بصدد الحديث عنه .

ولقد توفى حاجى خليفة فجأة عن خسمين سنة عام ١٠٦٧هـ .

الكتـــاب :

شغف حاجى خليفة بتدوين أسماء الكتب التى يقع عليها بصره عند الوراقين ، والتى كان يجدها فى خزانات الكتب العامة والخاصة ، وكانت بداية تدوينه للكتب

منذ إقامته فى حلب سنة ١٠٤٣هـ ، وكان هذا التدوين هو التمهيد الأول لكتابه « كشف الظنون » وقد استمر هذا التدوين قرابة عشرين عاما حتى انتهى من تبييضه فيما بين سنتى ١٠٦١هـ و ١٠٦٢هـ . وقد أجمعت كثير من المصادر التى ترجمت له أنه بيَّضه إلى مادة « دروس » فى حرف « الدال » ولكن المنية قد وافته فبقى الكتاب فى حالة التسويد إلى أن اجتمع له ستة رجال من تلاميذه فبيضوه . ويرى محمد شرف الدين بالتقايا محرر النسخة التى بين أيدينا أن المؤلف سمى كتابه أولا بكتاب إجمال الفصول والأبواب فى ترتيب العلوم وأسماء الكُتَّاب . ثم سماه بعد ذلك بكشف الظنون .

ويعد هذا الكتاب أوفى الوراقيات الإسلامية (الببليوجرافيات) وأشملها وأكثرها قيمة ، وقد اشتمل على حوالى ١٥,٠٠٠ كتابا ورسالة ، وتحدث فيه عما يزيد على ٣٠٠ علم وفن ، وسجل فيه مايزيد على ٩,٥٠٠ ترجمة للمؤلفين .

وقد ذكر المؤلف غرضه من تأليف كتابه « واعلم أن الغرض من وضع هذا الكتاب ، أن الإنسان لما كان محتاجا إلى تكميل نفسه البشرية ، والتكميل لا يتم إلا بالعلم بحقائق الأشياء وبالعلم بكتاب الله وسنة رسوله ، وجب عليه تعلم تلك العلوم وما هو كالوسيلة إليها ولزمه أولا العلم بأنواع العلوم يتبين منها هذا الغرض ، ثم العلم بأصناف الكتب فى نفسها ومرتبتها ليكون على بصيرة من أمره ، ويقايس بين العلوم والكتب فيعلم أفضلها وأوثقها ، ويعلم حال العالم بها وحال من يدعى علما من العلوم ، ويكشف دعواه بأنه هل يخبر خبرا تفصيليا عن موضوع ذلك العلم وغايته ومرتبته فيحسن الظن به فيما ادعاه ، ويعلم حال المصنفات أيضا ومراتبها وجلالة قدرها والتفاوت فيما بينها وكثرتها ، وفيه إرشاد إلى تحصيلها وتعريف له بما يعتمده منها وتحذيره مما يخاف من الاغترار به ، ويعلم حال المؤلفين ووفياتهم وأعصارهم (يقصد العصور التى عاشوا فيها) ولو إجمالا .

بدأ المؤلف كتابه هذا بعدة مقدمات هامة ، تحدث فيها عن العلم وتقسيمه ، وعن منشأ العلوم والكتب وعن المؤلفين والمؤلفات . وبعد ذلك تبدأ مادة الكتاب ، وقد رتبها المؤلف ترتيبا هجائيا واحدا أدمج فيه رؤوس الموضوعات والعناوين فى تسلسل واحد .

وإذا قورن هذا الكتاب (كببليوجرافية) كوراقية بأعمال أخرى مناظرة فى عصره ومن بعد عصره وجدناه ينفرد عن غيره ببعض المميزات ، فنجده يذكر العلوم المختلفة ويعرف بها فى مواضعها من الترتيب الهجائى ، فعلم الحديث مثلا يأتى ذكره والتعريف به فى مكانه من الترتيب الهجائى تحت حرف « الحاء » أما كتب الحديث فيذكر كلا منها فى موضعه من الترتيب الهجائى ، فالجامع الصحيح للبخارى يأتى فى حرف « الجيم » وسنن أبى داود تأتى فى الحرف

« السين » وموطأ مالك يأتى فى حرف « الميم » .

. كذلك انفرد هذا الكتاب بأنه يذكر الشروح والاختصارات والحواشى والتعليقات التى عملت حول كل كتاب بعده مباشرة فى ترتيب هجائى بالعناوين أيضا . ومع أن هذه الطريقة فى الترتيب لها ما يبررها من حيث ربط الفروع بأصولها ، ولها قيمتها بالنسبة لمن يقومون بعمل دراسة عن كل كتاب من الكتب حيث يجدون معه كل ماتم حوله من دراسات إلا أنها تسبب بعض الصعوبات للباحثين .

وكذلك يلاحظ أن البيانات البيليوجرافية) الوراقية عن الكتب التى يغطيها تتفاوت فيما بينها تفاوتا بينا ، وإن كان فى الغالب والأعم يعطى : نبذة عن المؤلف (يشمل بلده ، صنعته ، تاريخ وفاته بالأرقام والحروف) ثم معلومات عن موضوع الكتاب ومحتوياته وطريقة تنظيمه . ويذكر بدايته وتاريخ الانتهاء من تأليفه وحكمه ، وقد يضيف إلى ذلك بيانات عن سبب تأليف الكتاب وآراء العلماء فيه ويضاف إلى ذلك كله ذكر ما إذا كان الكتاب عربيا أو فارسيا أو تركيا أو ما إذا كان الكتاب مترجما . وهى ميزة هامة تحسب لهذا الكتاب وتزيد من قيمته فى خدمة البحث .

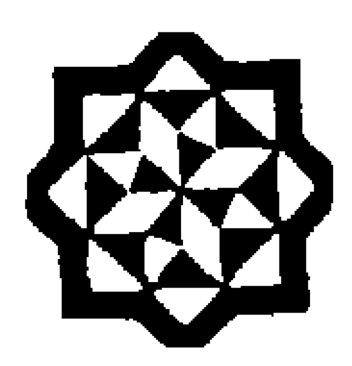
وقد طبع الكتاب عدة طبعات ؛ فقد نشره ليثرن ، كما نشره المستشرق الألمانى فلوجل من ١٨٣٥ - ١٨٥٨ م ، وقد ألحق به كشافا ألفبائيا بجميع المؤلفين الذين ذكروا فى الكتاب . وهذه الطبعة من أوفى الطبعات ، وإن كان صاحب الطبعة التركية الأخيرة التى بين أيدينا الان ـ يذكر أن فلوجل قد اعتمد فى علم الفقه وأسماء الكتب المصنفة فيه على كتاب مفتاح السعادة وأوردها بنصها ، وذلك لأن هذا الجزء سقط من مخطوطة المؤلف ، ويذكر كذلك أن الطبعة المصرية والطبعة التركية الأولى قد نقلت ذلك عنه .

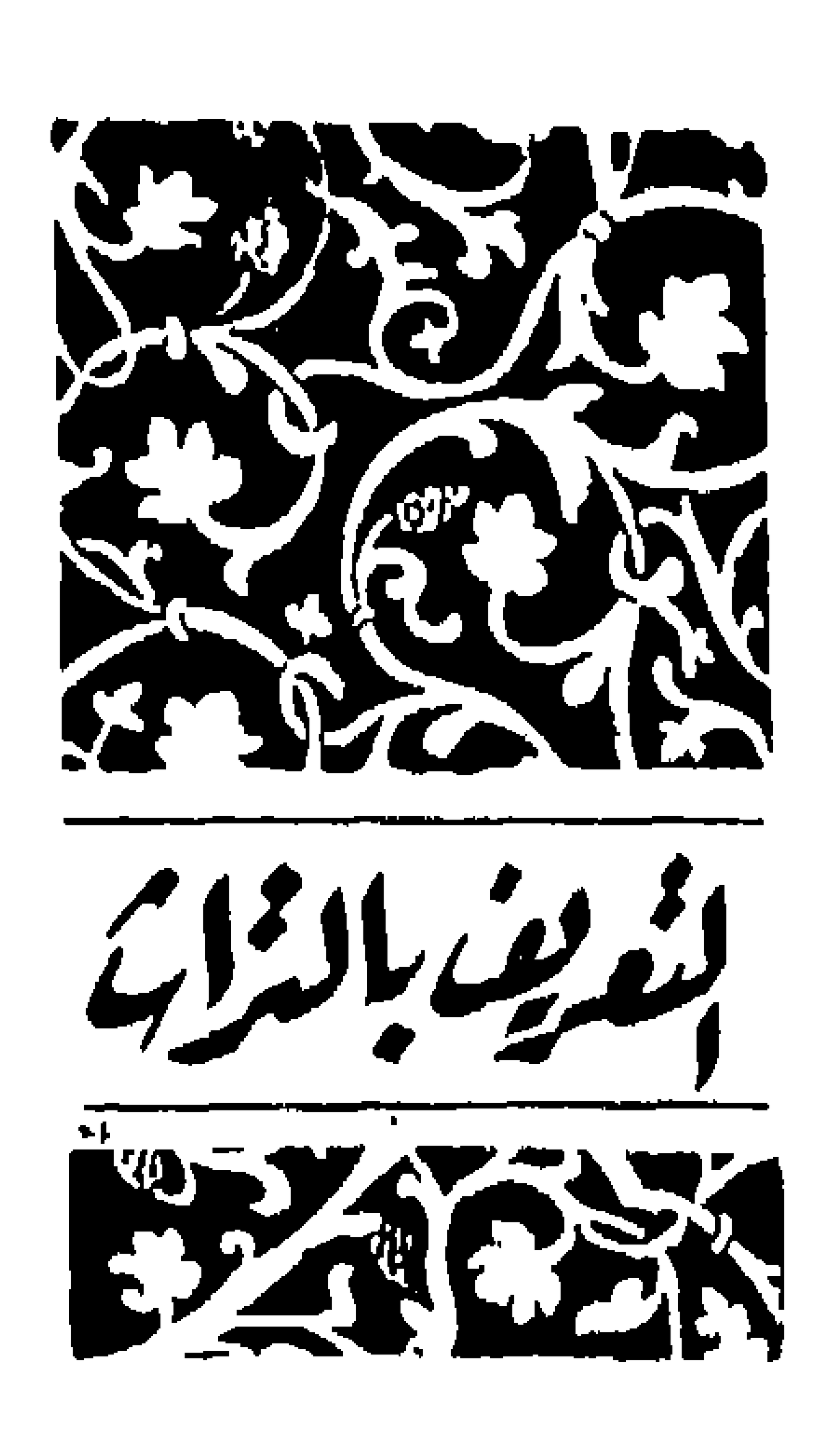
وطبع الكتاب أيضا فى بولاق سنة ١٢٧٤هـ /١٨٥٨م وطبع من هذه الطبعة فى القسطنطينية سنة ١٣١١ هـ / ١٨٩٤ م .

أما الطبعة الأخيرة للكتاب هى طبعة وكالة المعارف التركية ، وقد صدرت فى ١٩٤١ - ١٩٤٣ ، وقد صدرت فى مجلدين يشتملان على حوالى ١٠٢٦ صفحة من القطع الكبير (٣٧ سم الصفحة) بحيث تقسم كل صفحة إلى عمودين . وتعد هذه الطبعة أكثر الطبعات تداولا . وقد قام المحققان محمد شرف الدين بالتقايا أحد المدرسين بجامعة استانبول والمعلم رفعت بيلكة الكليسى بتحقيق الكتاب ونشره عن نسخة المؤلف وترتيب الذيول عليه وطبعها أيضا . كما قاما بإكمال الجزء الخاص بعلم الفقه بعد أن وجداه عند الشيخ إسماعيل صاحب سنجر ، وكان قد سقط من زمان بعيد . أما الطبعة الحالية فقد اشتملت على عبارة المؤلف فى هذه المادة .

ولأهمية الكتاب وقيمته حرص الكثيرون على استكماله ، فقد ذيله محمد عزتى المتوفى سنة ١٠٩٢هـ ، ثم ذيله عربه جيلر شيخى إبراهيم أفندى المتوفى عام ١١٨٩هـ ، وأحمد طاهر أفندى الشهير بحنيفزاده المتوفى ١٢١٧ هـ ، وذيله كذلك شيخ الإسلام عارف حكمت المتوفى عام ١٢٧٥هـ ووصل إلى حرف الجيم ، كما ذيله إسماعيل صاحب سنجر .

وأهم الذيول على هذا الكتاب هو « إيضاح المكنون فى الذيل على كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون » تأليف إسماعيل البغدادى المتوفى عام ١٩٢٠م . وقد طبع فى مجلدين بالقسطنطينية سنة ١٩٤٥ . وقد سجل فيه بعض ما فات حاجى خليفة ، ثم أكمل العمل حتى بداية القرن العشرين . وهو يحوى حوالى ١٩,٠٠٠ كتابا ، وقد رتبه بنفس طريقة الكتاب الأصلى .





كشاف اصطلاحات الفنون

للشيخ محمد أعلى التهانوى

الشيخ بدر القاسمى

التعريف بالمؤلف :

هو محمد أعلى بن على بن قاضى محمد حامد بن محمد صابر الفاروقى السنى الحنفى التهانوى .

ولد فى بلدة تسمى « تهانه بهون » وتقع فى مديرية مظفرنكر بالولاية الشمالية على بعد نحو ثمانين ميلا من دلهى عاصمة الهند .

نشأ الشيخ محمد أعلى التهانوى فى بيت علم وأسرة دينية عريقة ، وتربى فى أحضان والده وانتهل من بحر علمه كما يشير إلى ذلك فى مقدمة كتابه . ونبغ فى الفقه والأصول وعلم الكلام والعلوم الدينية والعربية والفلسفية الأخرى ، كما يشهد بذلك كتابه كشاف اصطلاحات الفنون .

وقد عاش الشيخ محمد أعلى التهانوى فى منتصف القرن الثانى عشر الهجرى ، حيث أكمل مؤلفه الموسوعى فى عام ١١٥٨ هـ ـ ١٧٤٥ م كما ورد فى مقدمة الكتاب . وشهد عصر ازدهار العلم فى شبه القارة الهندية الذى نبغ فيه كبار رجال العلم من أمثال أحمد بن عبد الرحيم المعروف بولى الله الدهلوى المتوفى عام ١١٧٦ هـ ، والعلامة محب الله بن عبد الشكور البهارى المتوفى عام ١١١٩ هـ مؤلف كتاب « مسلم الثبوت » فى علم أصول الفقه و « مسلم العلوم » فى المنطق (وهما من المتون التى شغلت عقول العلماء أكثر من قرن ، وكتبت عليها تعليقات وشروح لا تعد ولا تحصى) والعلامة نظام الدين المتوفى عام ١١٦١ هـ واضع المنهج الدراسى المعروف « بالمنهج النظامى » .

ويجدر بالذكر أن الساحة السياسية كانت تسودها الفوضى والاضطراب حيث كانت الأسرة المغولية الحاكمة تعانى من

الضعف والانهيار والخلافات التى قد دبت فى كيانها نتيجة للتنازع على الحكم بعد وفاة الملك اورنك زيب عالكمير فى عام ١١١٨ هـ حيث تناوب على العرش فى أقل من نصف قرن أحد عشر ملكا .

أما فى مجال العلم والثقافة فقد كان التركيز على العلوم العقلية من المنطق والفلسفة وعلم الكلام والتصوف (بشقيه النظرى والعملى) والفقه وأصوله والنحو والبلاغة (الممزوجين بالمنطق) بشكل خاص ومميز . ويعتبر كتاب « كشاف اصطلاحات الفنون » تعبيرا صادقا عن ثقافة ذلك العصر واهتمامات علماء المسلمين فى تلك الفترة .

ولا توجد ترجمة لحياة المؤلف كاملة باللغة العربية . وقد جاء ذكره وذكر كتابه فى كل من :

١ – الأعلام للزركلى جـ ٦ ص ٢٩٥ .

٢ – معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة جـ ١١ ص ٤٧ .

٣ – ملحق تاريخ الأدب العربى لبروكلمان ص ٦٢٨ .

٤ – المنجد فى الأعلام ص ١٩٤ .

٥ – نزهة الخواطر لعبد الحى الحسنى جـ ٦ حرف الميم .

التعريف بالكتاب :

يعتبر « كشاف اصطلاحات الفنون » من أوسع الكتب التى عنيت بشرح مصطلحات العلوم المختلفة ، بل يكاد يكون فريداً فى احتوائه أكبر قدر من تلك المصطلحات العلمية التى يتناولها بشرح دقيق ومفصل ، يحدد معانيها فى كل علم وفن . فهو بحق معلمة علمية قيمه للاصطلاحات العلمية وزاد علمى للفقهاء والأطباء والمناطقة والفلاسفة وأهل التصوف وعلماء اللغة والأصول على حد سواء . كما أنه كتاب مهم للمشتغلين بتاريخ المعارف والعلوم التى اعتنى بها المسلمون عبر القرون .

ترتيب الكتاب ومنهج المؤلف :

رتب المؤلف كتابه فى قسمين (فنيين) وخص الفن الأول منهما ببيان المصطلحات العربية ، وهو أصل الكتاب ومادته الأساسية أما الفن الثانى الذى جمع فيه المصطلحات الأعجمية (الفارسية واليونانية) فهو لا يتجاوز ١٤ صفحة تشتمل على ١٤٨ مصطلحا .

واختار المؤلف فى ترتيب كتابه أسلوب التقسيم على أبواب ، والأبواب على فصول مراعيا فى ذلك الترتيب الأبجدى ، حيث يقصد المؤلف بالباب أول الحروف الأصلية لكل مصطلح وبالفصل آخر حروفه على

عكس ماااختاره الجوهرى صاحب الصحاح .

فمصطلح (الأدب) يمكن الوصول إليه فى باب الألف وفصل الباء .

ومصطلح (الوصف) فى باب الواو وفصل الفاء .

ومصطلح (النسخ) فى باب النون وفصل الخاء .

ويقوم المؤلف أولا بضبط الكلمات ، ثم يبين المعنى اللغوى مع بيان ما إذا كانت الكلمة عربية أصيلة أو معربة دخيلة من اليونانية أو السريانية أو الفارسية . ثم يذكر المعنى الاصطلاحى فى كل علم إذا كان المصطلح مستعملا فى أكثر من علم ، بإيجاز أحيانا ، وإسهاب فى أحيان أخرى .

طبعات الكتاب : طبع الكتاب فى أربع طبعات ؛ فقد قامت جمعية البنغال الآسيوية بطبع هذه الموسوعة العلمية لأول مرة ضمن سلسلة المكتبة الهندية فى عام ١٨٦٢ م فى مجلدين كبيرين ، وذلك بتصحيح بعض علماء الهند ، واهتمام المستشرق لويس اسبرنكر وزميله وليم ناسوليس الأيرلندى ويبلغ عدد صفحات هذه الطبعة ١٥٦٤ صفحة من القطع الكبير .

ثم طبع جزء من الكتاب فى الآستانة (بتركيا) فى عام ١٣١٧ هـ ، ينتهى بفصل الياء من باب الصاد ، ويقع فى ٩٥٥ صفحة من القطع المتوسط مع استدراكات على الأخطاء الواردة .

أما الطبعة الثالثة فهى طبعة محققة حيث قام بتحقيق الكتاب الدكتور لطفى عبد البديع ، وترجم النصوص الفارسية الدكتور عبد النعيم محمد حسنين ، وراجع النص الأستاذ أمين الخولى . وقد صدر الجزء الأول من هذه الطبعة فى عام ١٣٨٢ هـ الموافق ١٩٦٣ م من قبل وزارة الثقافة والإرشاد القومى بمصر ، ضمن إصدارات المؤسسة المصرية العامة للنشر وقد اعتمد المحقق على الطبعتين السابقتين إضافة إلى النسخة الخطية المحفوظة فى مكتبة جامعة عليكره بالهند ، وهى مسودة المؤلف نفسها ، كتبها عام ١١٥٨ هـ وتقع فى ٦٤٥ ورقة . ولم نعثر إلا على أربعة مجلدات من هذه الطبعة . وهى تنتهى بمصطلح (الاصطفاء) .

أما الطبعة الرابعة وهى الطبعة الكاملة المتداولة فهى مطابقة للطبعة الأولى ومصورة منها ، مع تقسيمها إلى ستة أجزاء وقد صدرت عن شركة خياط للكتب والنشر فى عام ١٩٦٦ م وتشمل هذه الطبعة فهرسا غير مكتمل للمصطلحات .

الكتب المماثلة التى ألفت قبل المؤلف أو بعده :

١ – مفاتيح العلوم للخوارزمى المتوفى ٣٨٧ هـ .

٢ – كتاب التعريفات للجرجانى المتوفى ٨١٦ هـ .

٣ – الكليات لأبى البقاء الحسينى الكفوى المتوفى ١٠٩٤ هـ .

٤ – جامع العلوم الملقب « بدستور العلماء » للقاضى عبد النبى بن عبد الرسول الأحمدنكرى المتوفى بعد عام ١١٧٣

محتويات الكتاب :

يبدأ الكتاب بمقدمة وهى بمثابة تأليف مستقل فى بيان حقيقة العلم وأقسامه وفروعه المدونة ، فى العلوم العقلية والنقلية والحقيقية والخيالية ، مع تقسيمها إلى المحمودة والمذمومة ، وبيان الحكم الشرعى فيها ، والعلوم التى ذكرها المؤلف هى :

أولا : علم الصرف ، علم النحو ، علم المعانى ، علم البيان ، علم البديع ، علم العروض

ثانيا : علم الكلام ، علم التفسير ، علم القراءة ، علم الإسناد ، علم الحديث ، علم أصول الفقه ، علم الفقه ، علم التصوف (والسلوك)

ثالثا : علم المنطق ، علم الحكمة (الفلسفة) ومن فروعه :

١ – فى العلم الإلهى ــ الأمور العامة ، إثبات الحدود والجواهر ، المعاد الروحانى .

٢ – وفى العلم الرياضى ــ العدد ، الجبر والمقابلة ، الهندسة ، الهيئة (الفلك) الجمع والتفريق ، المساحة ، جر الأثقال ، والتقاويم ، الأرغنوه (الموسيقا)

٣ – وفى العلم الطبيعى ــ العلم بأحوال المعادن ، العلم بالنفس النباتية ، العلم بالنفس الناطقة ــ الطب ، النجوم ، علم الفراسة ، علم التعمير الطلسمات ، الكيمياء ، وعلم السيمياء .

٤ – وفى أصول المنطق ــ الكليات ، التعريفات ، الحدود ، التصديقات ، القياس ، البرهان ، الخطابة ، الجدل ، المغالطة .

وهذه المقدمة ذات أهمية بالغة حيث تقدم صورة كاملة للمعارف والعلوم التى اعتنى بها المسلمون عبر القرون . وهذه المقدمة تمتد إلى ٥٢ صفحة فى الطبعة اللبنانية وإلى ٧٦ صفحة فى الطبعة المصرية المحققة . وبعد هذه المقدمة الضافية يبدأ الكتاب بمصطلح (الأدب) . ويحتوى الكتاب على أكثر من ألفى مصطلح فى العلوم المختلفة نسوق منها بعض نماذج :

من مصطلحات علم الفقه :

(الإباحة) (الإقالة) (الإقرار) (الإكراه) (الصلاة) (المال) (اليمين)

من مصطلحات أصول الفقه :

(الأمر) (النص) (تحقيق المناط) (النسخ)

من مصطلحات أصول الحديث :

(المناولة) (الوجادة) (التواتر) (المعضل)

ومن علم التجويد :

(المد) (الإشمام) (الإمالـة) (الإدغام)

علم التصوف :

(الصوف) (الوجد) (النوى) (الناسوت) (الجبروت)

الملل والنحل :

(الإباضية) (الإسماعيلية) (النظامية) (الميمونية)

الديانات :

(النصارى) (الوثنية) (الصابئة)

علم المناظرة والحوار :

(النقض) (إفحام الخصم) (المجادلة)

علم العروض :

(الرديف) (الأقواد) (الإيطاء) (الوتد)

علم النحو :

(اسم الإشارة) (التمييز) (النعت) (الاستثناء)

علم الصرف :

(الناقص) (الأجوف) (الإعلال) (التعدية)

علم البلاغة :

(الاستعارة) (المجاز) (الكناية) (الجناس) (الإطناب)

علم اللغة :

(الترادف) (المهمل) (المشترك)

علم الفلسفة :

(الوجوب) (الوجود) (الروح) (النفس)

علم المنطق :

(التمثيل) (الإمكان) (الكليات) (العكس) (القياس)

علم الهيئة :

(الكوكب) (الحيز)

علم الطب :

(الدواء) (المرض) (الوباء) (النقرس) (القولنج)

علم الجفر والرمل :

(قبض الداخل) (قبض الخارج) (المولدات)

علم الهندسة :

(الهندسة) (الشكل) (المساحة) (التربيع)

علم الحساب :

(التماثل) (التقسيم) (الطرح) (التقويم)

علم النجوم :

(النظر) (الميزان) (الانتقال)

وكما هو واضح من هذه الأمثلة فإن كثيرا من تلك المصطلحات متداخلة فى أكثر من علم . ويحاول المؤلف شرح وإيضاح ذلك التداخل بتفصيل وإطناب ليبين معنى المصطلح فى كل علم .

الملاحظات العامة :

لايخلو أى جهد بشرى من بعض النقائص ويمكن أن نسجل على كتاب « كشاف اصطلاحات الفنون » مايلى :

١ – نقل العبارات الطويلة باللغة الفارسية فى شرح وتوضيح المصطلحات ، دون ترجمتها إلى اللغة العربية ، مع قدرة المؤلف على ذلك ، والعربية هى لغة التأليف أساسا ، وقد حاول القائمون على الطبعة المصرية تلافى هذا النقص غير أننا لم نعثر إلا على أربعة أجزاء فقط من هذه الطبعة كما أشرنا من قبل .

٢ – الإسراف فى نقل العبارات لمن شرح بعض المصطلحات ، والاختصار المخل فى بعضها دون التزام منهج محدد فى ذلك .

٣ – كثرة النقول من الهوامش والتعليقات المتداولة فى عصر المؤلف .

٤ – الإكثار من مصطلحات علم الطب والتصوف ، والكلام ، والعلوم العقلية فى الفلسفة والمنطق والفلك والحساب وإيراد قدر قليل نسبيا من المصطلحات المستعملة فى أصول الفقه ومصطلح الحديث والفقه . ولعل ذلك يرجع إلى ثقافة المؤلف وشعوره بسهولة المصطلحات الدينية وصعوبة مصطلحات العلوم العقلية .

٥ – ركاكة التعبير ، واللحن فى بعض المواضع القليلة .

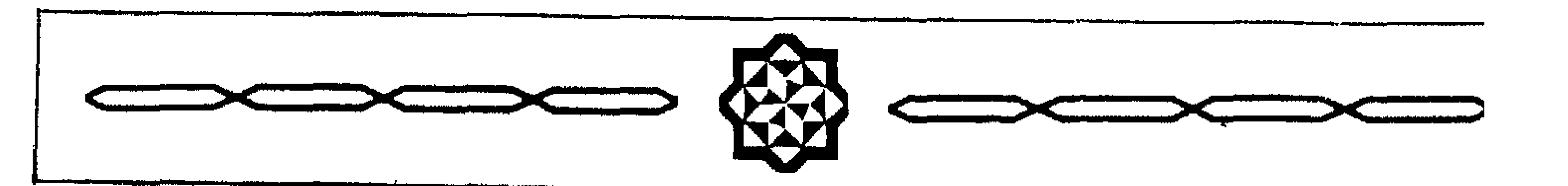




تحرير : محيي الدين عطية

المحرم ـ صفر ـ ربيع الأول ١٤١١ هـ　　　يوليو ـ أكتوبر ١٩٩٠ م

- الفكر الإسلامى ـ قائمة فصلية منتقاه .
- دليل الباحث فى « المرأة والأسرة فى الإسلام » (جزء ٥)





وراقيات دليل الباحث

في المرأة والأسرة في الإسلام (٥)

عبد الجبار الرفاعي

الحوزة العلمية ـ قم

اللعان

المرأة العربية

المرأة الغربية

المرأة في الجاهلية

المرأة في المجتمع

المرأة المسلمة

المرأة المسلمة

- إمامة
- ببليوجرافيا
- تاريخ
- تحديات
- تربية
- تعليم
- ثورة
- جهاد
- الحركة الإسلامية
- حرية
- حقوق
- ختان
- عمل
- مكانة
- مؤتمرات
- واجبات

اللعان

٨٠٨ ـ البلهيد ، إبراهيم بن عبد العزيز . « **أحكام اللعان فى الشريعة الاسلامية** » . الرياض : المعهد العالى للقضاء ـ جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٣٩٧ هـ (رسالة ماجستير) .

٨٠٩ ـ العنانى ، أحمد عبد الكريم . « **اللعان فى الشريعة الإسلامية** » القاهرة : كلية الشريعة والقانون ـ جامعة الأزهر ، ١٩٨١ م (رسالة ماجستير) .

المرأة العربية

٨١٠ ـ حماد ، سهيلة زين . « **مسيرة المرأة السعودية إلى أين ؟** » جدة : الدار السعودية للنشر والتوزيع ، ١٤٠٢ هـ ـ ١٩٨٢ م ، ١٢٦ ص .

٨١١ ـ عثمان ، د . على . « **المرأة العربية عبر التاريخ** » بيروت : دار الحداثة .

٨١٢ ـ عفيفى ، د . عبد الله . « **المرأة العربية فى جاهليتها وإسلامها** » . ٣/١ . بيروت : دار الرائد العربى ، ٥٦٨ ص ، ١٧ × ٢٤ سم .

المرأة الغربية

٨١٣ ـ جمال ، أحمد محمد . « من عجائب الحضارة الغربية : **استئجار المرأة للحمل والنسل** » . هدى الإسلام . مج ٢٧ : ع٣ (ربيع الأول ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣ م) . ، ص ١٥ ـ ١٩ .

٨١٤ ـ القاضى ، على . « **المرأة الغربية تعود إلى فطرتها** » . منار الإسلام . س ٧ : ع٥ (٥/ ١٤٠٢ هـ) ، ص ٢٥ ـ ٣٣ .

٨١٥ ـ القاضى ، على . « **المرأة الغربية تشكو** » . منار الإسلام . س ٧ : ع١١ (١١ / ١٤٠٢ هـ) ، ص ١٢٠ ـ ١٢٥ .

٨١٦ ـ المدرسى ، هادئ . « **يقتلون المرأة أليس كذلك ؟** » بيروت : مؤسسة الوفاء ١٩٨٥ ، ٤٠ ص ، ١٢ × ١٧ سم .

المرأة فى الجاهلية

٨١٧ ـ الألفى ، عمر وماهر حتحوت . « **واذا الموءودة سُئلت بأى ذنب قُتِلت** » . فى القرن العشرين . (٢ ص) فى المؤتمر العالمى الأول للطب الإسلامى . الكويت : وزارة الصحة العامة ، ١٩٨١ م .

المرأة فى المجتمع

٨١٨ ـ الأنصارى ، عبد الحميد . «**المرأة المسلمة ودورها فى البيت والمجتمع**» . التربية (قطر) : ع٧٠ (٧/ ١٤٠٥ هـ ـ ٣/ ١٩٨٥ م) ، ص ١٣٠ ـ ١٣٢ .

٨١٩ ـ البهى الخولى . « **المرأة بين البيت والمجتمع** » . القاهرة : مكتبة وهبة .

٨٢٠ ـ بولعراس ، عبد الحى . « **المرأة بين الشريعة والمجتمع** » . 21:15 : ع ٧ ، ص ٦٠ .

٨٢١ ـ بيهم ، محمد جميل . « **فى بناء المجتمع . دور نسائنا فى صدر الإسلام** » . المسلمون : ع٩ ، ١٠ (١٣٨٤ هـ) ، ص ٩١٩ ـ ٩٢٣ .

٨٢٢ ـ راشد ، د . زينب عصمت . « **المسئولية الاجتماعية للمرأة فى الإسلام** » . بحث مقدم فى ندوة مكانة المرأة فى الأسرة الإسلامية (القاهرة) : ٢٠ ـ ١٩٧٥/١٢/٢٢ م . منشور فى كتاب مكانة المرأة فى الإسلام . القاهرة : المركز الدولى الإسلامى ، ص ٢٣٦ ـ ٢٤٩ .

٨٢٣ ـ الزهيرى ، محمد على . « **المرأة وشؤونها الاجتماعية** » .

٨٢٤ ـ سعود ، د . دفت حسن . « **دور ومسؤوليات المرأة المسلمة فى العالم** » . المسلم المعاصر . س ٥ : ع ١٩ (شعبان ١٣٩٩ هـ ـ يوليو ١٩٧٩ م) ، ص ١١٨ ـ ١٢٧ .

٨٢٥ ـ سليم ، عز الدين . « **المرأة فى المجتمع الإسلامى** » . دراسات وبحوث (طهران) . س ٢ : ع ٥ (محرم ١٤٠٢ هـ) ، ص ١٤٢ ـ ١٧٢ .

٨٢٦ ـ الشنقيطى ، محمود مصطفى . « **مسؤولية المرأة فى ضوء الكتاب والسنة** » . مكة المكرمة : قسم الدراسات العليا الشرعية ـ كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ـ جامعة الملك عبد العزيز ، ١٣٩٧ هـ (رسالة ماجستير) .

٨٢٧ ـ الصفار ، حسن . « **مسؤولية المرأة** » . بيروت : مؤسسة الوفاء ، ط ٢ ، ١٤٠٤ هـ ـ ١٩٨٤ ، ١٦٠ ص .

٨٢٨ ـ عبد الباقى ، د . زيدان . « **المرأة بين الدين والمجتمع** » .. القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ط ١ ، ١٩٧٧ م ، ٣٥٥ ص (القطع الكبير)

٨٢٩ ـ على ، د . عبد المعطى . « **دور المرأة المسلمة** » . بحث مقدم فى ندوة مكانة المرأة فى الأسرة الاسلامية (القاهرة) : ٢ ـ ١٩٧٥/١٢/٢٢ م منشور فى كتاب مكانة المرأة فى الإسلام . القاهرة : المركز الدولى الإسلامى ، ص ٦٩ ـ ١٠٠ .

٨٣٠ ـ فاروقى ، د . لميعة . « **المرأة فى المجتمع القرآنى** » . التوحيد س ٢ : ع ٩ (رجب ، شعبان ١٤٠٤ هـ) ، ص ٣٣٢ ـ ٣٤٥

٨٣١ ـ الفاروقى ، لويز لمياء . « **النساء فى المجتمع القرآنى** » . ترجمة محمد رفقى عيسى . المسلم المعاصر . س ١١ : ع ٤١ (١/ ١٤٠٥ هـ ـ ١١/ ١٩٨٤ م) ، ص ٨٣ ـ ٩٦ .

٨٣٢ ـ القاضى ، على . « **وظيفة المرأة فى المجتمع الإنسانى** » . التضامن الإسلامى . س ٣٦ : ع ٩ (٣/ ١٤٠٢ هـ) ، ص ٥٨ ـ ٦٦ .

٨٣٣ ـ القاضى ، على . « **وظيفة المرأة فى المجتمع الإنسانى** » . التضامن الإسلامى . س ٣٧ : ع ٥ (١١/ ١٤٠٢ هـ ـ ٩/ ١٩٨٢ م) ، ص ٦٧ ـ ٧٧ .

٨٣٤ ـ القاضى ، على . « **وظيفة المرأة فى المجتمع الإنسانى** » الدوحة : مؤسسة الشرق للعلاقات العامة ، ١٩٨٥ م .

٨٣٥ ـ قلم التحرير . « **الدور المطلوب للمرأة المسلمة** » الأمة : س ٦ ع ٦١ (محرم ١٤٠٦ هـ ـ أيلول ١٩٨٥ م) ، ص ٣٦ .

٨٣٦ ـ قلم التحرير . « **دور المرأة المسلمة** » . الأمة : ع ٦٣ ، ص ٦٠ .

٨٣٧ ـ كامل ، د . عبد العزيز . « **دور المرأة فى بناء المجتمع الإسلامى الأول** » . بحث مقدم فى ندوة مكانة المرأة فى الأسرة الإسلامية (القاهرة) : ٢٠ ـ ١٩٧٥/١٢/٢٢ م . منشور فى كتاب مكانة المرأة فى الإسلام . القاهرة . المركز الدولى الإسلامى ، ص ١٠٠ ـ ١٦٧ .

٨٣٨ ـ لقمان ، تارهاتا ألنتو . « **دور المرأة المسلمة فى الحياة العامة** » . بحث مقدم فى ندوة مكانة المرأة فى الأسرة الإسلامية (القاهرة) : ٢٠ ـ ١٩٧٥/١٢/٢٢ م . منشور فى كتاب مكانة المرأة فى الإسلام . القاهرة : المركز الدولى الإسلامى ، ص ٢٥٠ ـ ٢٥٨ .

٨٣٩ ـ المدرسى ، محمد تقى . « **المرأة فى المجتمع الإسلامى** » . بغداد ١٩٦٨ م .

٨٤٠ ـ موسى ، محمد يوسف . « **المرأة بين البيت والمجتمع** » . تأليف : البهى الخولى (عرض) . المسلمون : ع ٨ (١٣٧٢ هـ) ، ص ٨١٠ ـ ٨١٣ .

٨٤١ ـ الندوى ، السيد أبو الحسن على الحسنى . « **مساهمة المرأة المسلمة فى بناء المجتمع الفاضل** » . البعث الإسلامى . مج ١ : ع ٩ .(جمادى الثانية ١٤٠٧ هـ ـ فبراير ١٩٨٧ م) ، ص ١٠ ـ ١٨ .

٨٤٢ ـ وهبة ، توفيق . « **دور المرأة فى المجتمع الإسلامى** » . الرياض : دار اللواء ، ط ٣ ، ١٤٠٠ هـ ـ ١٩٨٠ ، ١٤٨ ص .

٨٤٣ ـ ياجى ، نفيسة إبراهيم . « **مسؤولية المرأة المسلمة فى المجتمع** » . منار الإسلام . س ١٠ : ع ٧ (١٤٠٥/٧ هـ ـ ١٩٨٥/٤ م) ، ص ١٠٠ ـ ١٠٧ .

المرأة المسلمة

٨٤٤ ـ الأسدى ، زينب . « **المرأة المسلمة ، المرأة ـ الإنسان** » مجلة الجهاد . س ١ : ع ٥ (رمضان ١٤٠٠ هـ ـ تموز ١٩٨٠ م) ، ص ٥٨ ـ ٥٩ .

٨٤٥ ـ الأفغانى ، سعيد . « **الإسلام والمرأة** » دمشق : المطبعة الهاشمية ، ط ١ ، ١٩٤٧ م . دمشق دار الفكر ، ط ٢ ، ١٩٦٤ م ، ١٣٢ ص .

٨٤٦ ـ الألبانى ، وهبى سليمان غاوجى . « **المرأة المسلمة** » . بيروت مؤسسة الرسالة ، ط ٢ ، ١٣٩٨ هـ ـ ١٩٧٨ م ، ٢٦٤ ص .

٨٤٧ ـ البديرى ، عبد الكاظم . « **المرأة المسلمة** » . المسلمون : ع ٧ (١٣٧١ هـ) ، ص ٦٨٢ ـ ٦٩١ .

٨٤٨ ـ بيتش ، ايجى . « **المرأة فى الإسلام** » . منار الإسلام س ١١ ، ع ٧ (١٤٠٦ هـ ـ ١٩٨٦ م) ، ص ٩٠ .

٨٤٩ ـ بيضون ، لبيب . « **المرأة فى الإسلام ومن خلال نهج البلاغة** » . فى المؤتمر الثالث للمهرجان الألفى لنهج البلاغة (طهران) ١٤٠٣ هـ . منشور فى كتاب نهج البلاغة نبراس السياسة ومنهل التربية . قم : مطبعة سلمان الفارسى ، ذو الحجة ١٤٠٤ هـ ، ص ١٧٩ ـ ٢٣٢

٨٥٠ ـ تفاحة ، أحمد زكى . « **المرأة والاسلام** » . بيروت : دار الكتاب اللبنانى ، ط ١ ، ١٩٧٩ م ، ١٨٧ ص (القطع الكبير) .

٨٥١ ـ جابر ، غادة . « **الفتاة فى ظل الاسلام** » بيروت .

٨٥٢ ـ جبر ، محمد سلامة . « **خصائص الأنوثة** » . الكويت : دار البحوث العلمية .

٨٥٣ ـ الخراسانى ، غادة . « **المرأة فى الاسلام** » . القاهرة : مطابع الأهرام التجارية ، ١٩٨٠ م ، ٣٩٢ ص ، ٢٤ سم (أول موسوعة عن المرأة العربية عبر العصور ـ ج ٢) .

٨٥٤ ـ الخطيب ، عامر . « **المرأة فى الإسلام** » . البعث الإسلامى مج ٢٨ : ع ٦ (٣/ ١٤٠٤ هـ ـ ١٢/ ١٩٨٣ م) ، ص ١٨ ـ ٢٦ .

٨٥٥ ـ رجب ، محمد على . « **المرأة** » . النجف : ١٣٣٩ هـ .

٨٥٦ ـ شلبى ، د . أحمد . « **المرأة فى الإسلام** » . منار الإسلام : مايو ١٩٧٦ م ، ص ٨٤ ـ ٨٩ .

٨٥٧ ـ صبرى ، شيخ الإسلام مصطفىٰ . « **قولى فى المرأة** » . بيروت دار الرائد العربى ، ٩٦ ص ، ١٤ × ٢٠ سم .

٨٥٨ ـ الطباطبائى ، العلامة السيد محمد حسين . « **المرأة فى الاسلام** » . بيروت : الدار الاسلامية ، ط ٢ ، ١٩٨٢ م ، ٤٣ ص ، ١٩ سم .

٨٥٩ ـ الطباطبائى ، العلامة السيد محمد حسين . « **المرأة فى الإسلام** » . الهادى . س ٢ : ع ١ (شعبان

١٣٩٢ هـ ـ ١٩٧٢ م) ، ص ٦٤ ـ ٨١ .

٨٦٠ ـ عتر ، نور الدين . « **ماذا عن المرأة** » . حلب : مطبعة البلاغة ، ط ١ ، ١٩٧١ م ، ٢١١ ص « القطع الصغير » .

٨٦١ ـ عون ، كمال أحمد . « **المرأة فى الإسلام** » . الرياض : دار العلوم ، ط ٢ ، ١٤٠٣ هـ ، ٢٢٩ ص .

٨٦٢ ـ القاضى ، على . « **وضع الدين فى المجتمع الإسلامى ـ ج ٤ ـ المرأة فى الإسلام** » . البعث الإسلامى . مج ٢٧ : ع ٦ (١٤٠٣/٣ هـ ـ ١٢/ ١٩٨٢ م) ، ص ٣٥ ـ ٥١ .

٨٦٣ ـ كنون ، عبد الله . « **الإسلام والمرأة** » . البعث الإسلامى . مج ٣ : ع ٦ (ربيع الأول ١٤٠٦ هـ ـ أكتوبر ونوفمبر ١٩٨٥ م) ، ص ١٥ ـ ٣١ .

٨٦٤ ـ المسلم ، إقبال ودانة الفليج . « **الاسلام المرأة** » . الكويت الدار السلفية ، ١٩٨١ ، ٣٨ ص ، ١٩ سم .

٨٦٥ ـ المغربى ، عبد القادر بن مصطفى الدمشقى . « **محمد والمرأة** » . بيروت : ١٩٢٩ م (محاضرات) .

٨٦٦ ـ مناع ، هيثم . « **المرأة فى الإسلام** » . بيروت : دار الحداثة ، ١٩٨٠ م .

٨٦٧ ـ النقدى ، الشيخ جعفر . ت ١٣٧٠ هـ . « **الإسلام والمرأة** » . بغداد : ط ١ ، ١٣٤٨ هـ . النجف الأشرف : مطبعة الغرى الحديثة ، ط ٢ ، ١٣٧٤ هـ ، ٨٤ ص .

المرأة المسلمة ـ إمامة

٨٦٨ ـ شنن ، نادرة . « **المرأة والإمامة** » . المسلمون ع ٢ (١٣٨٤ هـ) ، ص ١٣٤ ـ ١٤٣ .

المرأة المسلمة ـ بليوجرافيا

٨٦٩ ـ باقادر ، أبو بكر أحمد . « **المرأة العربية فى الدراسات البيليوجرافية** » . عالم الكتب . س ٣ : ع ١ (١٤٠٢/٧ هـ ـ ١٩٨٢/٤ م) ، ص ٢ ـ ٥ .

٨٧٠ ـ جمعة ، سعيد . « **قائمة بالدوريات الصادرة عن المرأة فى الوطن العربى** » . عالم الكتب . س ٢ : ع ٤ (ربيع الثانى ١٤٠٢ هـ ـ يناير ، فبراير ١٩٨٢ م) ، ص ٨٠٨ ـ ٨١١ .

٨٧١ ـ دياب ، حامد الشافعى . « **قائمة ببليوجرافية بالدوريات الصادرة فى الوطن العربى عن المرأة** » . عالم الكتب ، س ٢ : ع ٣ (١٤٠٢/١ ـ ١٩٨١/١١ م) ص ٤٤٨ ـ ٤٥٦

٨٧٢ ـ عطية ، محيى الدين . « **دليل الباحث فى المرأة فى الإسلام** » . المسلم

المعاصر . س ٩ : ع ٣٥ (١٤٠٣ هـ) ، ص ١٢٧ ــ ١٤٤ .

٨٧٣ ــ عودة ، أبو الفتح حامد . « **قائمة ببليوجرافية بالكتب التى تتناول موضوع المرأة** » . القاهرة : المركز التجريبى للتدريب على تقويم المشروعات الاجتماعية ، ١٩٧٦ ، ٣٢ ص (نشرة البحوث الببليوجرافية ــ ٣) .

٨٧٤ ــ القزاز ، أياد . « **الوضع الحالى للأبحاث عن المرأة فى العالم العربى** » . المسلم المعاصر . س ٨ : ع ٣١ (١٤٠٢/٧ هـ) ، ص ١٨٣ ــ ١٩٢ .

٨٧٥ ــ « **المرأة المسلمة والمجتمع** » ، مراجع مختلفة . القاهرة : جامعة الأزهر المركز الدولى الإسلامى للدراسات والبحوث السكانية ، ١٩٧٦ م ، ٥١ ص .

٨٧٦ ــ المرئيسى ، فاطمة . « **بعض المراجع حول المرأة والعائلة فى العالم العربى والمغرب بصفة خاصة** » . مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية ــ جامعة محمد الخامس : ع ١ (يناير ١٩٧٧ م) ، ص ١٨٥ ــ ٢٢٤ .

٨٧٧ ــ النصر ، محمد حمد . « **المرأة . قائمة ببليوجرافية** » . الدوحة : دار الكتب القطرية ، ١٩٧٥ م ، ٤٩ ص .

المرأة المسلمة ــ تاريخ

٨٧٨ ــ ابن جميل ، أبو الحسن المعافرى على بن محمد بن على . « **الحدائق الغناء فى أخبار النساء أو تراجم شهيرات النساء** » . تحقيق : عائدة الطيبى . مجلة مجمع اللغة العربية (دمشق) . س ٢ : ع ٥٨ (١٩٨٣/٤ م) ، ص ٣٩٥ ــ ٤١٢ .

٨٧٩ ــ ابن طيفور . « **بلاغات النساء** » . بيروت : دار الحداثة .

٨٨٠ ــ الأدلبى ، ألفة . « **من تاريخنا العربى المجيد . المرأة والعقيدة** » . العربى ع ٦٤ (مارس ١٩٦٤ م) ، ص ٩٩ .

٨٨١ ــ ابن أبى طاهر ، أحمد . ت ٢٨٠ هـ . « **بلاغات النساء** » النجف الأشراف . المطبعة الحيدرية ، ط ١ ، ١٣٦١ هـ ، ٢٣٤ ص .

٨٨٢ ــ تدمرى ، عمر عبد السلام . « **نساء عالمات فى تاريخ لبنان الاسلامى** » . الفكر الإسلامى . س ١٠ : ع ١ ، ٢ (١٩٨١ م) ، ص ٣٢ ــ ٤٢ وص ٦٩ ــ ٧٣ .

٨٨٣ ــ الجمالى ، محمد فاضل «**مراجعة النساء فى التاريخ الإسلامى**» تأليف : كاريس وادى . الهدايه (تونس) . س ٨ : ع ٥ (٥ و ١٩٨١/٦) ، ص ٨٤ ــ ٨٧ .

٨٨٤ ـ الحسانى ، محمد رضا . « **المرأة قديما وحديثا** » . النجف الأشرف ، مطبعة الراعى ، ط ٢ ، ١٣٥٥ هـ ـ ١٩٣٦ ، ١٤٠ ص ، ٢٤ سم .

٨٨٥ ـ حسن ، على ابراهيم . « **نساء لهن فى التاريخ الإسلامى نصيب** » . القاهرة : دار نهضة مصر ، ١٩٨١ م ، ١٤٤ ص .

٨٨٦ ـ الحكيمى ، محمد رضا . « **أعيان النساء عبر العصور المختلفة** » . بيروت : مؤسسة الوفاء ، ٧٦٢ ص ، ١٧ × ٢٤ سم .

٨٨٧ ـ سلطان ، عابدة . « **نساء مسلمات حكمن الهند** » . الجبل (بيروت) : ع ٦ (١٩٨١/٣ م) ، ص ٢٢ ـ ٢٩ .

٨٨٨ ـ شلبى ، رؤوف . « **دور المرأة فى صدر الإسلام** » . منبر الإسلام . س ٤٣ : ع ٥ (١٤٠٥/٥ هـ ـ ١٩٨٥/٢) ، ص ٥٦ ـ ٦١ .

٨٨٩ ـ شمس الدين ، دعد . « **دور المرأة فى نصرة الرسالة الإسلامية** » . المنطلق : ع ١ (شوال ١٣٩٧ هـ) ، ص ٨٧ ـ ٨٨ .

٨٩٠ ـ الضبى ، العباس بن بكار ، ت ٢٢٢ هـ . « **الوافدات من النساء من أهل البصرة والكوفة على معاوية** » . تحقيق : سكينة الشهابى . بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٣ م .

٨٩١ ـ الطيبى ، عائدة . « **مراجعة كتاب الحدائق الغناء فى أخبار النساء : صورة مدهشة لتراجم نساء الإسلام قبل ثمانية قرون** » . تأليف : ابو الحسن على بن محمد المعافرى .

٨٩٢ ـ عبد المجيد ، فائزة . « **المرأة فى الأندلس** » . المجلة العربية (الرياض) س ٤ : ع ١٢ (١٩٨١/٣) ، ص ٩٤ ـ ٩٧ .

٨٩٣ ـ عرفات ، عبد الله حسين ولى . « **المرأة فى العراق فى العصر العباسى**» . الموصل : كلية الآداب ـ جامعة الموصل ، ١٩٨٣ م . (رسال ماجستير) .

٨٩٤ ـ عمارة ، محمود محمد . « **صفحات من تاريخ المرأة المسلمة** » . التضامن الإسلامى . س ٣٦ : ع ١١ (١٤٠٢/٥ هـ) ، ص ٤٩ ـ ٥٢ .

٨٩٥ ـ العمرى ياسين بن خير الله . « **مهذب الروضة الفيحاء فى تواريخ النساء** » . تحقيق رجائى محمود السامرائى بغداد : ١٩٦٦ .

٨٩٦ ـ الكبيسى ، أحمد عبيد . « **صفحة من التاريخ الإسلامى : المرأة والسياسة** » . العربى : ع ٢٣٩ (أكتوبر ١٩٧٨ م) ، ص ٢٩ .

٨٩٧ ـ كحالة ، عمر رضا . « **أعلام النساء فى عالمى العرب والاسلام**

٥ ج » دمشق : المطبعة الهاشمية ، ١٣٥٩ هـ ـ ١٩٤٠ م بيروت مؤسسة الرسالة .

٨٩٨ ـ الماجد ، منصور . « **المرأة الرسالية عبر التاريخ** » . طهران دار صعصعة ، ط ١ ، ٨٠ ص (القطع الصغير) .

٨٩٩ ـ المحلاتى ، ذبيح الله . « **رياحين الشريعة فى تراجم مشاهير نساء الشيعة (١ ـ ٤)** » . طهران .

٩٠٠ ـ يوسف ، عبد التواب . « **نساء فى الهجرة** » . منار الإسلام . س ٨ : ع ١ (١/ ١٤٠٣) ، ص ٤٧ ـ ٥٣ .

المرأة المسلمة ـ تحديات

٩٠١ ـ برغل ، أميرة . « **مصاعب أمام الفتاة المسلمة الرسالية** » . المنطلق : ع ٢ (ربيع الثانى ١٣٩٨ هـ) ، ص ١٠٨ ـ ١٠٩ .

٩٠٢ ـ عبد اللطيف ، سامية . « **كيف تواجه المرأة حملات الغزو** » . منار الإسلام . س ١١ ع ١١ (ذو القعدة ١٤٠٦ هـ ـ ١٣ يوليو ١٩٨٦ م) ، ص ١٠٢ ـ ١٠٧ .

٩٠٣ ـ القاعود ، حلمى محمد . « **أبعاد جديدة فى المؤامرة على المرأة المسلمة** » . منار الإسلام . س ١١ : ع ٤ (١٠٤٦ هـ ـ ١٩٨٦ م) ، ص ٣٥ .

٩٠٤ ـ مرزة ، مكية نواف . « **مشكلات المرأة المسلمة المعاصرة وحلها فى ضوء الكتاب والسنة** » . مكة المكرمة : كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، ١٤٠٥ هـ (رسالة دكتوراه) .

المرأة المسلمة ـ تربية

٩٠٥ ـ إبراهيم ، محمود . « **الفتاة المسلمة ومتطلبات التربية فى مجتمع اليوم** » ، ١٦ ص . فى الملتقى الخامس للتعرف على الفكر الإسلامى (وهران ـ الجزائر) : وزارة التعليم الأصلى والشؤون الدينية ، ١٣٩١ هـ ـ ١٩٧١ م .

٩٠٦ ـ أم نبراس . « **التربية الإسلامية للإنسان ، والمرأة فى المجتمع الإسلامى** » . طريق الحق (لندن) . س ٣ ع ١٤ (شوال ١٤٠٢ هـ ـ آب ١٩٨٢) ، ص ٤٦ ـ ٥٢ .

٩٠٧ ـ نمر ، السيد محمد على . « **إعداد المرأة المسلمة** » . جدة : الدار السعودية للنشر والتوزيع ، ط ٢ ، ١٤٠٤ هـ ـ ١٩٨٣ م ، ١٥١ ص .

المرأة المسلمة ـ تعليم

٩٠٨ ـ آل محمود ، عبد الله بن زيد . « **منع سفر البنات للخارج فى سبيل**

الدراسة » . مجلة البحوث الإسلامية (الرياض) : ع ٩ .

٩٠٩ ـ البيلى ، عثمان . «**تنبية الإخوان على جواز اتخاذ المجلس لأجل تعليم النسوان علم فروض الأعيان من دين الله تعالى الرحمن** » . الخرطوم : دار جامعة الخرطوم للنشر ، ١٩٨٤ م ، ٢٠٠ ص .

٩١٠ ـ حسين ، جعفر . « **تعليم المرأة** » . بغداد : ١٩٣٠ م .

٩١١ ـ الزرقاء ، زهور . « **أثر القرين فى الوسط النسوى** » . من كتاب جامعة القرويين فى ذكراها المائة بعد الألف ١٣٧٩ هـ ـ ١٩٧٠ م . الرباط : وزارة التربية الوطنية .

٩١٢ ـ الساعاتى ، أحمد فوزى . « **نزهة الطلاب فى تعليم المرأة ورفع الحجاب** » . دمشق : ١٩٢١ م ، ٣٨ ص .

٩١٣ ـ العظيم آبادى ، شمس الحق . « **عقود الجمان فى جواز تعليم الكتابة للنسوان** » . دمشق : المكتب الإسلامى ، ١٩٦١ م .

٩١٤ ـ الغضبان ، منير محمد . « **أضواء على تعليم المرأة المسلمة** » . مكة المكرمة : المركز العالمى للتعليم الإسلامى ـ جامعة أم القرى ، ١٤٠٤ هـ .

٩١٥ ـ فرفور ، محمد صالح بن عبد الله . « **النسائيات ، مايلزم للمرأة من أحاديث رسول الله ﷺ** »١٩٦٦ م ، ٢٢٠ ص .

٩١٦ ـ قلم التحرير . « **قضية المرأة والتحكم الثقافى** » . الأمة : ع ٦٥ ، ص ٦٠ .

٩١٧ ـ « **مناقشة مفتوحة حول : الفتاة المسلمة والمجتمع الجامعى** » . الأمـــة . س ٥ ع ٥٥ (رجب ١٤٠٥ هـ ـ آذار ١٩٨٥ م) ، ص ٧٦ ـ ٨٠ .

٩١٨ ـ النعمة ، إبراهيم . « **الإسلام وتعليم المرأة** » . الوعى الإسلامى . س ١٨ : ع ٢١١ (١٤٠٢/٧ هـ) ، ص ٨٠ ـ ٨٦ .

المرأة المسلمة ـ ثورة

٩١٩ ـ برغـل ، أميرة . « **ثورة العاطفة أم عاطفة الثورة** » . الحكمة : ع ٤ (١٤٠٠ هـ) ، ص ٥٨ ـ ٦١ .

٩٢٠ ـ جابر ، غادة . « **المرأة فى ثورة الحسين** » . بيروت : دار التعارف ، ١٩٧٩ م .

٩٢١ ـ الحكيم ، عفاف . « **المسلمة بين الثورة الإسلامية والمقاومة الإسلامية** » . المنطلق : ع ٢٩ (محرم ١٤٠٦ هـ ـ تشرين الأول ١٩٨٥ م) ، ص ٢٣ ـ ٣٠ .

٩٢٢ ـ زهرة الهدى . « **فتيات زينب وثورة إيران الإسلام** » . الجهاد . س ١

ع ١٢ (ربيع الثانى ١٤٠١ هـ ـ ١٩٨١ م) ، ص ٥٦ ـ ٥٧ .

٩٢٣ ـ شمص ، الهام . « **المرأة وثورة إيران** » . الحكمة : ع ٧ (رمضان ١٤٠٠ هـ) ، ص ٧٨ ـ ٨٠ .

٩٢٤ ـ « **المرأة الإيرانية فى سوح الجهاد** » . الشهيد (طهران) . س ٨ : ع ١٥١ (محرم ١٤٠٦ هـ ١٩٨٥/٩/٢٥ م) ، ص ٣٢ ـ ٣٤ .

٩٢٥ ـ الناصر ، صفاء . « **فى ظل الإسلام المرأة تصنع الحدث** » . الشهيد . س ٩ ع ١٦٧ ، ١٦٨ (شوال ١٤٠٦ هـ ـ ١٩٨٦/٧/٢ م) ، ص ٤٨ ـ ٥٠ .

المرأة المسلمة ـ جهاد

٩٢٦ ـ أم ابتهال . « **الدور الحقيقى لجهاد المرأة المسلمة** » . الجهاد س ١ ع ٣ (رجب ١٤٠٠ هـ ـ ١٧ مايس ١٩٨٠ م) ، ص ٢٦ ـ ٢٧ .

٩٢٧ ـ أم فرقان . « **بطلة النجف : الشهيدة العالمة العلوية بنت الهدى** » . طهران : المجلس الأعلى للثورة الإسلامية فى العراق ـ منشورات وحدة الاعلام ، ١٤٠٤ هـ ، ١٠٣ ص (القطع الكبير) .

٩٢٨ ـ بنت الهدى ، الشهيدة آمنة حيدر الصدر . « **بطولة المرأة المسلمة** » . النجف الأشرف : مطبعة النعمان ، ١٣٨٤ هـ ، ١٩٦٥ م ، ٣٢ ص .

٩٢٩ ـ تلميذة الشهيدة بنت الهدى . « **المرأة مع الله ... مع الإسلام** » . الجهاد . س ١ ع ٦ (شوال ١٤٠٠ هـ ـ آب ١٩٨٠ م) ، ص ٣٧ ـ ٣٨

٩٣٠ ـ شمس الدين ، دعد « **دور المرأة فى نصرة الرسالة الإسلامية** » . المنطلق : ع ١ (شوال ١٣٩٧ هـ) ، ص ٨٧ ـ ٨٨ .

٩٣١ ـ شنن ، نادرة . « **المرأة والجهاد** » . المسلمون : ع ١ (١٣٨٤ هـ) ، ص ٣٨ ـ ٤٥ .

٩٣٢ ـ الضالع ، أحمد عبد الله باعباد . « **المرأة المسلمة فى ميادين القتال** » . العربى ع ٢٠٢ (سبتمبر ١٩٧٥ م) ، ص ٦ .

٩٣٣ ـ عبد المجيد ، فائزة . « **المرأة فى ميادين الكفاح** » . القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٣٢ ص .

٩٣٤ ـ عنيفى ، عبد الله . « **المرأة المسلمة بين الحرب والسياسة** » . ص ١١٤ ـ ١٢٥ . فى كتاب المرأة العربية فى جاهليتها واسلامها ، ج ١ . القاهرة : مطبعة الاستقامة .

٩٣٥ ـ عون ، عبد الرؤوف . « **الأطباء والممرضات فى الجيوش العربية**

القديمة » . ص ١١٩ ـ ١٢٢ . ضمن كتابه الفن الحربى فى صدر الإسلام . القاهرة : دار المعارف ، ١٩٦١ م .

٩٣٦ ـ الفنجرى ، أحمد شوق . « **المرأة المسلمة فى ميادين القتال** » . العربى : ع ١٩٨ (مايو ١٩٧٥ م) ، ص ٣٢ .

٩٣٧ ـ فوزى ، عبد الستار . « **المرأة المسلمة والخدمة العسكرية ؛ بحث مستخرج من الحديث والسيرة** » . المجلة العسكرية (بغداد) : ع ٣ (تموز ١٩٤٨ م) ، ص ٢٦٢ ـ ٢٦٨ .

٩٣٨ ـ الكبيسى ، أحمد عبيد . « **المرأة والحرب فى التاريخ الإسلامى** » . العربى : ع ٢٤٦ (مايو ١٩٧٩ م) ، ص ١٠٦ ـ ١١١ .

٩٣٩ ـ كوثرانى ، د . منىٰ فياض . « **وقفة المرأة المسلمة فى جيل عامل انتصار للأصالة** » . المنطلق ع ٣٣ (ذو القعدة ١٤٠٧ هـ ـ حزيران ١٩٨٧ م) ، ص ٥٠ ـ ٥٥ .

٩٤٠ ـ كوثرانى ، د . منى فياض . « **جهاد المرأة فى جنوب لبنان ـ دلالات وعبر** » . الحوار (النمسا) س ١ : ع ٢ (صيف ١٩٨٦ م) .

٩٤١ ـ « **مآثر النساء المسلمات** » . العروة الوثقىٰ : ع ١٠ (صيف ١٤٠٣ هـ) ، ص ١٢٣ ـ ١٣٠ .

٩٤٢ ـ نزار ، جعفر حسين . « **عذراء العقيدة والمبدأ الشهيدة بنت الهدىٰ** . بيروت : دار التعارف للمطبوعات ، ط ١ ، ١٤٠٥ هـ ـ ١٩٨٥ م ، ٣٠٠ ص (القطع الكبير) .

المرأة المسلمة ـ الحركة الإسلامية

٩٤٣ ـ « **احتجاج الفتيات المسلمات فى تركيا علىٰ فرض السفور** » . التقرير السياسى الإسلامى : ع ٢٧ (رمضان ١٠٤٣ هـ) ، ص ٦٣ ـ ٦٦ .

٩٤٤ ـ أم ابتهال . « **قضية الوعى عند المرأة المسلمة** » . الهادى س ٢ ع ٢ (ذو القعدة ١٣٩٢ ه) ، ص ١٢٢ ـ ١٢٥ .

٩٤٥ ـ أم شقف . « **المرأة المسلمة والعمل الإسلامى** » . الرائد ع ٧٣ (جمادى الآخر ١٤٠٤ هـ ـ آذار ١٩٨٤ م) ، ص ١٠ ـ ١٤ .

٩٤٦ ـ أم عبد الله . « **مَن مِنّا سيكمل طريق بنت الهدى** » . طريق الحق (لندن) . س ٢ ع ١١ (شوال ١٤٠١ هـ ـ آب ١٩٨١ م) ، ص ٤٣ ـ ٤٥ .

٩٤٧ ـ أم عبد الرحمن . « **المرأة المسلمة والحركات الإسلامية** » . الأمة : ع ٦٤ ، ص ٥٨ .

٩٤٨ ـ بدوى ، أحمد . « **أختاه أيتها الأمل** » . بيروت : مؤسسة الرسالة ،

١٤٠٠ هـ ـ ١٩٨٠ م ، ٢٢٢ ص ، ١٩ سم .

٩٤٩ ـ بريغش ، محمد حسن . « **المرأة المسلمة الداعية : أحاديث ونماذج** » . الزرقاء (الأردن) : مكتبة المنار ، ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣ م ، ١٥١ ص ، ٢٤ سم .

٩٥٠ ـ البنا ، الشهيد حسن . « **المرأة المسلمة** » . الاسكندرية دار الدعوة .

٩٥١ ـ البنا ، الشهيد حسن . « **صورة المرأة المسلمة كما أرادها الاسلام** » . الدعوة (النمسا) : ع ١١٦ (١٤٠٧ هـ ـ ١٩٨٦ م) ، و ع ١١٧ (١٤٠٧ هـ ـ ١٩٨٦ م) .

٩٥٢ ـ بنت الهدىٰ ، الشهيدة آمنة حيدر الصدر . « **أمنية ودعوة للمرأة المسلمة** » . النجف الأشرف : مطبعة القضاء ، ٨٤ ص .

٩٥٣ ـ الحسينى ، شهاب الدين . « **مقدمات أولية عن أصول الحركة النسوية فى العالم الإسلامى** » . الطليعة الإسلامية س ٢ : ع ٢٢ (صفر ١٤٠٥ هـ ـ نوفمبر ١٩٨٤ م) ، ص ٢٣ ـ ٣٥ .

٩٥٤ ـ الحسينى ، الشهيد محمد صالح . « **حديث حول المرأة** » . التوحيد س ١ ع ٦ (محرم ، صفر ١٤٠٤ هـ) ، ص ١١٩ ـ ١٢٦

٩٥٥ ـ « **دور حركات الشابات المسلمات فى المرحلة الحالية** » . بحث مقدم إلىٰ مؤتمر دور المرأة المسلمة فى التنمية (ماليزيا) .

٩٥٦ ـ ساجدة . « **دور المرأة المسلمة فى الحركة الإسلامية** » . الجهاد . س ١ ع ١٢ (ربيع الثانى ١٤٠١ هـ ـ شباط ١٩٨١ م) ، ص ٥٨ ـ ٥٩ .

٩٥٧ ـ سليمان ، محمد وليد . « **نحو مواقع متقدمة للمرأة فى الحركة الإسلامية** » . الأمة س ٦ ع ٧٢ (ذو الحجة ١٤٠٦ هـ ـ آب ١٩٨٠ م) ، ص ٢٢ ـ ٢٣ .

٩٥٨ ـ شنن ، نادرة . « **رسالة المرأة** » . المسلمون : ع ٤ (١٣٨١ هـ) ، ص ٣٣٦ ـ ٣٤٤ .

٩٥٩ ـ العبد الله ، عصام . « **رسالة المرأة المؤمنة** » . بيروت : دار النبوة ، ١٣٨٩ هـ ـ ١٩٦٩ م ، ١٧٥ ص (القطع الصغير) .

٩٦٠ ـ عبد الناظر ، محسن . « **حركية النساء فى عهد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم** » . الهداية (تونس) س ١٢ ع ١ (١ ، ٢/ ١٤٠٥ هـ ـ ٩ ، ١٠/ ١٩٨٤ م) ، ص ٨٨ ـ ٩١ .

٩٦١ ـ عبد الناظر ، محسن . « **حركة النساء فى عهد الرسول (ص)** » . الهداية (تونس) س ١٢ ع ٤ ، ٥ (/٧ ١٤٠٥ هـ ـ

١٩٨٥/٦/٣ م) ، ص ٨٢ ـ ٨٧ ، ص ٨٢ ـ ٨٦ .

٩٦٢ ـ العوادى ، عبد الحكيم . « **المرأة قضية الساعة** » . 21x15 : ع ٦ ، ص ٨ .

٩٦٣ ـ الغضبان ، منير محمد . « **الأخوات المؤمنات** » . الزرقاء (الأردن) : مكتبة المنار ، ط ٢ ، ١٩٨٢ م ، ٢٤ سم ، ١٤٠ ص .

٩٦٤ ـ الغضبان ، منير محمد . « **إليك أيتها الفتاة المسلمة** » . الزرقاء (الأردن) : مكتبة المنار ، ط ٢ ، ١٩٨٢ ، ٢٣٢ ص ، ٢٤ سم .

٩٦٥ ـ الغنوش ، راشد . « **وضع المرأة فى الحركة الإسلامية ـ ١** ». الشروق . س ١ : ع ٨ (ربيع الأول ١٤٠١ هـ ـ ديسمبر ١٩٨٥ م) ، ص ٣٥ ـ ٣٧ .

٩٦٦ ـ الغنوشى ، راشد ، « **وضع المرأة فى الحركة الإسلامية ـ ٢** » . الشروق س ١ ع ٩ (جمادى الاول ١٤٠٦ هـ ـ فبرايـر ١٩٨٦ م) ، ص ٣٤ ـ ٣٥ .

٩٦٧ ـ القاعود ، حلمى محمد . « **المرأة المسلمة بين الصحـوة والاستلاب** » . منار الإسلام س ١٠ ع ٩ (١٤٠٥/٩ هـ ـ ١٩٨٥/٦ م) ، ص٩٤ ـ ٩٧ .

٩٦٨ ـ القرضاوى ، د . يوسف . « **دور المرأة فى الصحوة الإسلامية المعاصرة** » (حوار) . الأمة : ع ٦٦ ، ص ٤٠ .

٩٦٩ ـ لحام ، حنان . « **أين المرأة المسلمة** » . الأمة س ٥ : ع ٥٢ (ربيع الآخرة ١٤٠٥ هـ ـ كانون الثانى ١٩٨٥ م) ، ص ٦٣ ـ ٦٤ .

٩٧٠ ـ المدرسى ، هادى . « **المرأة المرسالية** » . بيروت : دار التعارف ، ١٤٠١ هـ ـ ١٩٨١ م ، ٣٢ ص .

٩٧١ ـ المدرسى ، هادى . « **حوار حول المرأة** » . بيروت : دار التعارف ، ط ٢ ، ١٣٩٩ هـ ـ ١٩٧٩ م ، ٦٤ ص .

٩٧٢ ـ المدرسى ، هادى . « **رسالة المرأة المؤمنة** » . الوحدة . س ١ : ع ٥ (٦ ذو القعدة ١٤٠٠ هـ ـ ٥ أيلول ١٩٨٠ م) ص ١٢٢ ـ ١٢٧ .

المرأة المسلمة ـ حرية

٩٧٣ ـ حتحوت ، حسان . « **المرأة وديمقراطية الإسلام** » . العربى س ٢٨ ع ٣٢٤ (نوفمبر ١٩٨٥ م) ، ص ٦٠ ـ ٦٤ .

٩٧٤ ـ شمس الدين ، دعد . « **حرية المرأة أم حرية الانسان** » . المنطلق : ع ٢٢ (محرم ١٤٠٣ هـ ـ تشرين الثانى ١٩٨٣ م ،) ، ص ٨٥ ـ ٨٨ .

٩٧٥ ـ مصمودى ، النزير « **بصراحة عن حرية المرأة** » . قسنطينة (الجزائر) : دار البحث ، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م (سلسلة أوراق إسلامية ـ ٤)

المرأة المسلمة ـ حقوق

٩٧٦ ـ ابن عرفة ، محمد بن عبد الله . « **حقوق المرأة فى الإسلام** » . الرياض المعهد العالى للقضاء ـ جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٣٩٣ هـ (رسالة ماجستير) .

٩٧٧ ـ أرسلان ، مجيد شنن ، « **للمرأة فى الإسلام شخصية حقوقية كاملة** » . العربى : ع ٧٨ (مايو ١٩٦٥ م) ، ص ٥٩ .

٩٧٨ ـ الباقورى ، أحمد حسن . « **الإسلام كرم المرأة فليلزم سبيله المؤمنون** » . العربى : ع ١٦٥ (أغسطس ١٩٧٢ م) ، ص ٢٠ .

٩٧٩ ـ البخارى ، محمد صديق حسن خان . « **حسن الأسوة بما ثبت من الله ورسوله فى النسوة** » . تصحيح وتقديم وتعليق . مصطفى الخن ومحى الدين مستو بيروت : مؤسسة الرسالة ، ط ٢ ، ١٩٨١ ، ٦٢٠ ص ، ٢٤ سم ، بيروت : دار الرائد العربى ، ٤١٦ ص ، ١٧ × ٢٤ سم .

٩٨٠ ـ برغل ، صباح . « **الحقوق المالية للمرأة فى الإسلام** » . المنطلق : ع ٣ (رمضان ١٣٩٨ هـ) ، ص ١٠٢ ـ ١٠٣ .

٩٨١ ـ البرى ، زكريا . « **المرأة فى المجتمع الإسلامى : حق المرأة فى الولايات المتحدة وفى الانتخابات** » . العربى : ع ١٤٤ (نوفمبر ١٩٧٠ م) ، ص ٣٤ .

٩٨٢ ـ بو حاجية ، عيسى عبد الله . « **الإسلام حمى المرأة رضيعا وزوجة وأما ومطلقا وأرملة** » . الهداية والبحرين . س ٥ : ع٥٥ (١٤٠٢/٩ هـ) ، ص ٤٠ ـ ٤٥ .

٩٨٣ ـ الحائرى ، السيد كاظم « **حقوق المرأة فى الإسلام** » فى المؤتمر السادس للفكر الإسلامى (طهران) : ١٩٨٨ م .

٩٨٤ ـ حماد ، سهيلة زين . « **المرأة بين الإفراط والتفريط** » . جدة : الدار السعودية للنشر ، ١٤٠٤ هـ ـ ١٩٨٣ م ، ٧٨ ص ، ٥١ سم .

٩٨٥ ـ خامنئى ، السيد محمد . « **حقوق المرأة فى الاسلام والنظم الوضعية** » دراسة فى المؤتمر الخامس للفكر الإسلامى (طهران) : ١٤٠٨ هـ ـ ١٩٨٧ م .

٩٨٦ ـ الخشت ، محمد عثمان . « **وليس الذكر كالأنثى** » . دراسة من منظور الإسلام والعلوم الحديثة . عرض وتحليل : د. كارم السيد غانم المسلم المعاصر . س ١٢ ، ع ٤٦

(١٤٠٦ هـ ـ ١٩٨٠ م) ص ١٣١ ـ ١٤٢ .

٩٨٧ ـ رضا ، محمد رشيد . « **نداء الجنس اللطيف أو حقوق النساء فى الاسلام** » . القاهرة : دار المنار .

٩٨٨ ـ عرفة ، محمد بن عبد الله . « **حقوق المرأة فى الاسلام** » . بيروت : المكتب الإسلامى .

٩٨٩ ـ عفيفى ، محمد الصادق . « **المرأة وحقوقها فى الاسلام** » . مكة المكرمة : الأمانة العامة لرابطة العالم الإسلامى ، ١٤٠٢ هـ ، ٢٢٣ ص (دعوة الحق ـ ١٧) .

٩٩٠ ـ على ، موسىٰ محمـــد . « **استوصوا بالنساء خيراً** » . الهداية (البحريـــن) . س ٦ : ع ٦٣ (١٤٠٣/٥ هـ ١٩٨٣/٣ م) ، ص٥٢ ـ ٥٧ .

٩٩١ ـ الغزى ، الشيخ كامل بن الشيخ حسين . « **الروضة الغناء فى حقوق النساء** » . انظر معجم المؤلفين السوريين فى القرن العشرين : ص ٣٨٨ ، إيضاح المكنون : ٣٩٩ .

٩٩٢ ـ الفاروقى ، د . لويز لمياء . « **حركة المساواة بين الجنسين والحفاظ علىٰ التقاليد الإسلامية** » . المسلم المعاصر . س ١٠ : ع ٣٧ (محرم ١٤٠٤ هـ ـ نوفمبر ١٩٨٣ م) ، ص ٨٧ ـ ٩٥ .

٩٩٣ ـ محمود ، جمال الدين محمد . « **حقوق المرأة فى المجتمع الإسلامى** » . القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٦ م ، ١٢٥ ص ، ١٨ سم (قضايا إسلامية) .

٩٩٤ ـ المصرى ، الشيخ حمزة فتح الله . « **باكورة الكلام على حقوق النساء فى الإسلام** » . مصر : ١٣١٨ هـ .

٩٩٥ ـ المطهرى ، الشهيد الشيخ مرتضىٰ . « **حقوق المرأة فى النظام الاسلامى** » . ترجمة حيدر آل حيدر . قم : مكتب الاعلام الإسلامى ، ط ١ ، رمضان ١٤٠٥ هـ ، ٤٠٢ ص (القطع المتوسط) .

٩٩٦ ـ موسىٰ ، د . كمال . **البنت فى الإسلام (قاموس المرأة)** » . بيروت : مؤسسة الرسالة .

٩٩٧ ـ نصيف ، فاطمة عمر . « **حقوق المرأة وواجباتها فى ضوء الكتاب والسنة** » . مكة المكرمة : كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ـ جامعة أم القرىٰ ، ١٤٠٣ هـ (رسالة دكتوراه) .

٩٩٨ ـ الهاشمى ، السيد محمد جمال . « **المرأة وحقوق الإنسان** » . النجف الأشرف : مطبعة الغرى الحديثة ، ١٣٨٠ هـ ، ٨٨ ص (المنابع ـ ٤) .

المرأة المسلمة ـ ختان

٩٩٩ ـ النجار ، عبد الرحمن . « **رأى الدين فى ختان الإناث** » . فى المؤتمر العالمى للمرأة (نيروبى) : ١٩٨٥ م .

المرأة المسلمة ـ عمل

١٠٠٠ ـ البار ، محمد على ، « **عمل المرأة فى الميزان** » . جدة : الدار السعودية ، ١٤٠١ هـ ـ ١٩٨١ م ، ٢٢٦ ص

١٠٠١ ـ « **توقعات لدور المرأة المسلمة فى التنمية** » . بحث مقدم إلى مؤتمر دور المرأة المسلمة فى التنمية (ماليزيا) .

١٠٠٢ ـ جابر ، محمد حسن . « **المرأة بين التسخير والتثمير** » . الحكمة : ع ٧ (رمضان ١٤٠٠ هـ) ، ص٨١ ـ ٨٤ .

١٠٠٣ ـ جواد ، عبد الرحمن . « **المرأة والحقوق المنزلية** » . النجف الأشرف : المطبعة المرتضوية ، ١٣٤٢هـ ، ٣٢ ص .

١٠٠٤ ـ الصالح ، محمد بن أحمد . « **مجال عمل المرأة فى الإسلام** » . مجلة البحوث الإسلامية (الرياض) (١٤٠٧ هـ ـ ١٩٨٧ م) .

١٠٠٥ ـ عبد الله ، ليلىٰ . « **المرأة والتنمية فى الشريعة والقانون العراقى** » . مجلة كلية الشريعة (جامعة بغداد) : ع ٧ (١٩٨١ م) ، ص ٣٤٠ ـ ٤٦٢ .

١٠٠٦ ـ على ، سهيلة محسن محمد . « **دور المرأة السعودية فى التنمية فى ضوء الشريعة الإسلامية** » . الرياض : المعهد العالى للخدمة الاجتماعية ، ١٩٨٤ م .

١٠٠٧ ـ القناعى ، يوسف عيسىٰ . « **الإسلام لايحتم الحجاب ويأذن للمرأة أن تعمل للرزق** » . العربى : ع ٥ (أبريل ١٩٥٩ م) ، ص ١١١ .

١٠٠٨ ـ لاشين ، فتحى . « **عمل المرأة حدوده وضوابطه** » . الاقتصاد الإسلامى (دبى) س ٣ : ع ٣٣ (١٤٠٤/٨ هـ) ، ص ١٨ ـ ٢٥ .

١٠٠٩ ـ محمد ، آمال عبد الرحمن . « **المشاكل النفسية للمرأة العاملة** » . الأمة . س ٤ : ع ٤٦ (شوال ١٤٠٤ هـ ـ تموز ١٩٨٤ م) ، ص ٣٤ ـ ٣٥ .

١٠١٠ ـ نواب الدين ، عبد الرب . « **عمل المرأة وموقف الإسلام منه** » . القاهرة : دار الوفاء ، ١٩٨٧م

١٠١١ ـ اليوسف ، يوسف خليفة . « **المرأة المسلمة ودورها فى التنمية الاقتصادية والاجتماعية** » . الاقتصاد الإسلامى . س٣ ع ٣٣ (١٤٠٤/٨ هـ) ، ص ٩ ـ ١٦ .

المرأة المسلمة ـ مكانة

١٠١٢ ـ البهنساوى ، سالم على . « **مكانة المرأة بين الإسلام والقوانين العالمية** » . الكويت : دار القلم ، ط ١ ، ١٤٠٢ هـ ـ ١٩٨٣ م ، ٢٩٢ ص ، ١٤ × ٢٠ سم .

١٠١٣ ـ الجبرى ، عبد المتعال محمد . « **المرأة التصور الإسلامى** » . القاهرة : مكتبة وهبه ، ط ٥ ، ١٩٨١ م ، ٢٠٧ ص .

١٠١٤ ـ جمال ، أحمد محمد . « **نساؤنا ونساؤهم** » . (دراسة) . الرياض : دار ثقيف .

١٠١٥ ـ الجمال ، الشيخ على . « **حرمة المرأة فى الإسلام** » . النجف الأشرف : مطبعة الغرى الحديثة ، ١٣٨١ هـ ، ٣٠ ص (سلسلة المنابع الثقافية ـ ١٩) .

١٠١٦ ـ الجمرى ، عبد الأمير منصور . « **المرأة فى ظل الإسلام** » . بيروت : دار الزهراء .

١٠١٧ ـ الجميل ، السيد . « **المرأة فى ميزان الطب والدين** » . القاهرة : دار التراث العربى ، ١٩٨٤ م .

١٠١٨ ـ الجندول ، سعيد عبد العزيز . « **الجنس الناعم فى ظلال الإسلام** » . جدة : دار تهامة ، ١٤٠٢ هـ ـ ١٩٨٢ م ، ١٤٨ ص (الكتاب العربى السعودى ـ ٦٤) .

١٠١٩ ـ حسن ، د . عبد الباسط محمد . « **مكانة المرأة فى التشريع الإسلامى** » . عالم الفكر . مج ٧ : ع ١ (أبريل ـ مايو ـ يونيو ١٩٧٦ م) ، ص ٣٩ ـ ٦٦ .

١٠٢٠ ـ الحصين ، أحمد عبد العزيز . « **المرأة ومكانتها فى الاسلام** » . القاهرة : مطابع المختار الإسلامى ، ١٤٠١ هـ ـ ١٩٨١ م ، ٢٠٦ ص ، ٢٤ سم .

١٠٢١ ـ الحنفى ، جلال . « **المرأة فى القرآن الكريم** » . بغداد : ١٩٦٠ م .

١٠٢٢ ـ الخويفى ، على عبد الرحمن . « **مكانة المرأة المسلمة فى الإسلام** » . البعث الاسلامى . مج ٢٩ : ع ٩ (١٤٠٥/٦ هـ ـ ١٩٨٥/٢ م) ، ص ٣٤ ـ ٣٦ .

١٠٢٣ ـ خيرت ، محمد . « **مركز المرأة فى الإسلام** » . القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧٥ م .

١٠٢٤ ـ دروزة ، محمد عزت . « **المرأة فى القرآن والسنة** » . بيروت :

المكتبة العصرية ، ط ٢ ، ١٤٠٠ هـ ـ ١٩٨٠ م ، ٢٦٠ ص (القطع الكبير) .

١٠٢٥ ـ الدواليبى ، معروف . « **وضع المرأة فى الإسلام** » . العروة الوثقىٰ : ع ١٩ (خريف ١٤٠٥ هـ) ، ص ٢٣ ـ ٤١ .

١٠٢٦ ـ ساش ، د . زكية علوش . « **وضع المرأة المسلمة فى الإسلام** » . العروة الوثقىٰ : ع ١٧ (ربيع ١٤٠٤ هـ) ، ص ٤٩ ـ ٥٦ .

١٠٢٧ ـ سعد الدين ، د . ليلىٰ حسن . « **المرأة فى الإسلام (بنتا ـ زوجة ـ أما)** » . الأردن : مكتبة الرسالة الحديثة ، ط ١ ، ١٤٠٠ هـ ـ ١٩٨٠ م ، (سلسلة الأدب والحياة ١ ، ٢) .

١٠٢٨ ـ شاهين ، توفيق محمد . « **المرأة فى التشريع الإسلامى** » . البعث الإسلامى . مج ٢٧ : ع ٨ (١٤٠٣/٥ هـ ـ ٢ ، ١٩٨٣/٣) ، ص ١٩ ـ ٣٠ .

١٠٢٩ ـ شاهين ، توفيق محمد . « **المرأة فى التشريع الإسلامى** » . البعث الإسلامى . مج ٢٧ ، ع ٩ (١٤٠٣/٦ هـ ـ ٣ ، ١٩٨٣/٤ م) ، ص ٤٠ ـ ٤٩ .

١٠٣٠ ـ شبيب ، نبيل . « **المرأة وقضية المرأة بين النظرية الغربية والموقف الإسلامى** » . الرائد : ع ٨٣ (ذو الحجة ١٤٠٥ هـ ـ آب ١٩٨٥ م) ، ص ٢٨ ـ ٣٦ .

١٠٣١ ـ الشعراوى ، محمد متولى . « **المرأة كما أرادها الله** » . القاهرة : مكتبة القرآن ، ١٩٨٠ ، ٦٢ ص ، ١٦,٥ سم .

١٠٣٢ ـ الشكعة ، د . مصطفىٰ . « **المرأة فى الإسلام والحضارة المعاصرة** » . المجلة العربية : ١٣٩٦ هـ ، ص ١٠٤ .

١٠٣٣ ـ شلتوت ، محمود . « **القرآن والمرأة** » ، ملحق فى كتاب مكانة المرأة فى الأسرة الإسلامية . القاهرة : المركز الدولى الإسلامى ، ص ٣٧٧ ـ ٤١٨ .

١٠٣٤ ـ شنن ، نادرة . « **نساؤنا ونساؤهم** » . المسلمون : ع ٩ (١٣٧٩ هـ) ، ص ٨٣٨ ـ ٨٤٤ .

١٠٣٥ ـ شنن ، نادرة . « **مكانة المرأة فى التشريع الإسلامى** » . المسلمون : ع ٣ (١٣٨٣ هـ) ، ص ٢٦٥ ـ ٢٦٧ .

١٠٣٦ ـ شنن ، نادرة . « **مكانة المرأة فى التشريع الإسلامى ـ شهادة المرأة** » . المسلمون : ع ٥ (١٣٨٣ هـ) ، ص ٤٨٣ ـ ٤٨٨ .

١٠٣٧ ــ شنن ، نادرة . « **مكانة المرأة فى التشريع الإسلامى** » . المسلمون : ع ٦ (١٣٨٣ هـ) ، ص ٥٨٣ ــ ٥٩٠ .

١٠٣٨ ــ شنن ، نادرة . « **مكانة المرأة فى التشريع الإسلامى** » . المسلمون : ع ٩ ــ ١٠ (١٩٨٤ هـ) ، ص ٩٣٢ ــ ٩٤٠ .

١٠٣٩ ــ الطهطاوى ، محمد عزت . « **المرأة ومدىٰ الاهتمام بها من جانب الإسلام** » . الأزهر . س ٥٤ : ع ١١ (١٤٠٢/١١ هـ) ،ص ١٥٢٦ ــ ١٥٣٨ .

١٠٤٠ ــ الطير ، مصطفىٰ الحديدى . « **المرأة فى الجاهلية والإسلام** » . التضامن الإسلامى . س ٣٦ : ع ٩ (١٤٠٢/٣ هـ) ، ص ٥٢ ــ ٥٧ .

١٠٤١ ــ العاملية . « **المرأة فى الاسلام** » . الهادى . س ١ ع ٤ (جمادى الأولىٰ ١٣٩٢) ، ص ١٣٤ ــ ١٣٦ .

١٠٤٢ ــ عبد الحميد ، على عبد المنعم . « **مركز ودور المرأة فى الإسلام** » . مجلة الحقوق ، (جامعة الكويت) ، ص ٢١٥ – ٢٣٥ .

١٠٤٣ ــ عبد الرحمن ، د . عائشة . « **شخصية المرأة فى القرآن الكريم** » . بحث مقدم فى ندوة مكانة المرأة فى الأسرة الإسلامية . (القاهـــرة) ، ٢٠ ــ ١٩٧٥/١٢/٢٢ . منشور فى كتاب مكانة المرأة فى الإسلام . القاهرة : المركز الدولى الإسلامى ، ص ١٢٧ ــ ١٤٨ .

١٠٤٤ ــ عطوى ، محسن . « **المرأة فى التصور الإسلامى** » . بيروت الدار الإسلاميـــة ، ط ١ ، ١٢٩٩ هـ ــ ١٩٧٩ م ، ١٩٢ ص (القطـــــع المتوسط) .

١٠٤٥ ــ العقاد ، عباس محمود . « **المرأة فى القرآن** » . القاهرة : دار الاسلام ، ١٩٧٣ م .

١٠٤٦ ــ اللبان ، إبراهيم عبد المجيد . « **مكانة المرأة فى الإسلام**» . فى المؤتمر الثانى لمجمع البحوث الإسلامية : محرم ١٩٨٥ هـ ــ مايو ١٩٦٥ م .

المرأة المسلمة ــ مؤتمرات

١٠٤٧ ــ البرى ، زكريا . « **المرأة فى المجتمع الإسلامى نتائج عشر ناقشها ولم يخالفها علماء بارزون فى أسبوع الفقه الإسلامى** : عام ١٩٦٧ م » . العربى : ع ١٤٦ (يناير ١٩٧١ م) ، ص ٤٢ .

١٠٤٨ ــ بيضون ، لبيب ، والدكتور السيد جواد مصطفوى والأستاذ عميد زنجانى . « **ندوة حول (المرأة فى نهج البلاغة)** » . ص ٦٣ ــ ٧١ . فى كتاب نهج البلاغة نبراس السياسة ومنهل التربية . قم مطبعة سلمان الفارسى ، ذو الحجة ١٤٠٤ هـ .

١٠٤٩ ـ «**مؤتمر الإسلام والمرأة**» . التوحيد . س ٥ : ع ٢٧ (رجب ، شعبان ١٤٠٧ هـ ـ ٢ آذار ـ ٢٩ نيسان ١٩٨٧ م) ، ص ١٢٠ ـ ١٢٣ .

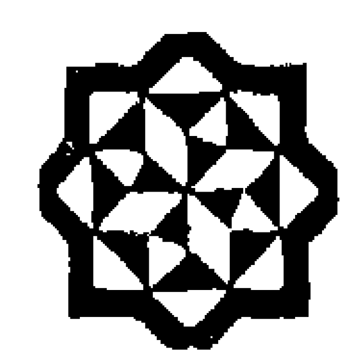
المرأة المسلمة ـ واجبات

١٠٥٠ ـ تفاحة ، أحمد زكى . « **دور المرأة فى الإسلام** » . الحكمة : ع ٨ (١٤٠١/٢ هـ) ، ص ٦٠ ـ ٦٦ .

١٠٥١ ـ الطنطاوى ، الشهيدة بنان . « **دور المرأة المسلمة** » . بون (ألمانيا الغربية) : الدار الإسلامية للاعلام ، ط ١ ، جمادى الأولى ١٤٠٥ ـ كانون الثانى ١٩٨٥ م ، ٦٧ ص (القطع الصغير) .

١٠٥٢ ـ العمـــــــران ، فرج . « **واجبات المرأة المسلمة ، مجموعة أسئلة وأجوبة** » . النجف الأشرف : مطبعة النجف ، ١٣٨٥ هـ ، ٤٤ ص .

١٠٥٣ ـ المسير ، سيد أحمد أحمد . « **المرأة المثالية كما نفهمها من بيعة النساء** » . الأزهر . س ٥٤ : ع ٨ (١٤٠٢/٨ هـ) ص ١١٧٧ ـ ١١٨٢ .



المسلم المعاصر

● **الاشتراكات**

كافة الاشتراكات الحكومية والفردية تكون مباشرة مع الناشر
دار البحوث العلمية ص. ب ٢٨٥٧ الصفاة ١٣٠٢٩ ـ الكويت

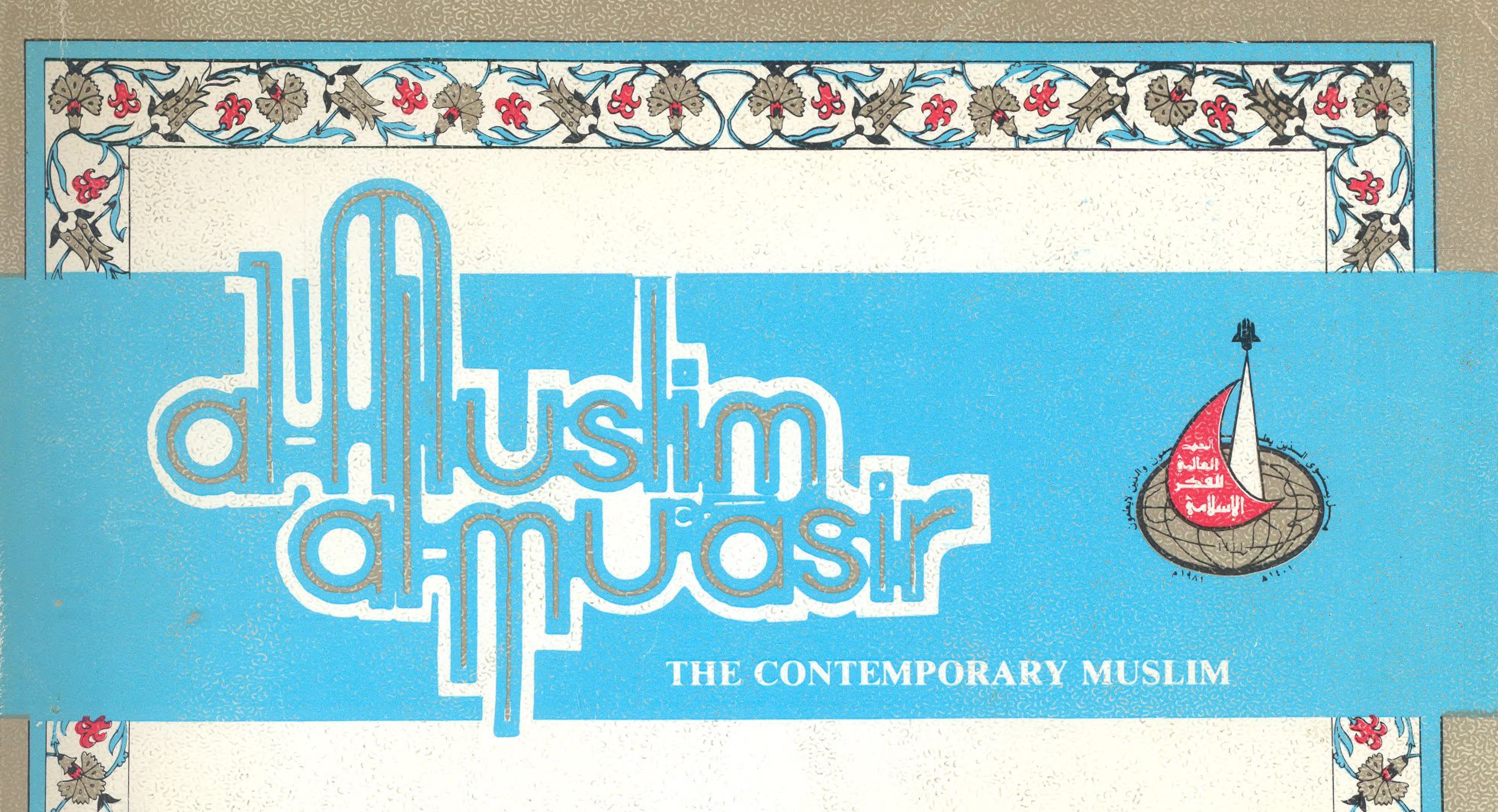
● **الأعداد السابقة**

لبنان : الشركة المتحدة للتوزيع ص. ب ٧٤٦٠ - ١١ بيروت
مصر : دار حراء ٣٣ شارع شريف القاهرة
الكويت : دار البحوث العلمية ص. ب ٢٨٥٧ الصفاة ـ الكويت

SCIENTIFIC RESEARCH HOUSE
P.O.Box 2857 Safat 13029-KUWAIT
Telex. TALSUTA 30256 KT.

طبعت بمطابع دار المدينة المنورة للطبع والنشر
١١٤ شارع مجلس الشعب تليفون : ٣٩٠٨٨٤٨

رقم الإيداع بدار الكتب والوثائق
القومية ١٩٧٦/٦٠١٠



VOI. 15 No. 57

Al-Muharram, Safar, Rabi I, 1411 AH July-October 1990

In This Issue